the
university of
connecticut
libraries

D/7/N353/1907

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
Boston Library Consortium Member Libraries

http://www.archive.org/details/rumorimondani00negr

OPERE DI GAETANO NEGRI

III.

Rumori mondani

Seconda edizione, postuma,
a cura di MICHELE SCHERILLO.

PRECEDE UN SAGGIO BIOGRAFICO
di PASQUALE VILLARI

ULRICO HOEPLI
EDITORE
Libraio della Real Casa
MILANO

OPERE DI GAETANO NEGRI

III.

RUMORI MONDANI

OPERE DI GAETANO NEGRI

III.

Rumori Mondani

Non è il mondan rumore altro che un fiato
Di vento, ch'or vien quinci ed or vien quindi,
E muta nome perchè muta lato.

Purgatorio, c. XI, v. 100-2.

SECONDA EDIZIONE, POSTUMA,
A CURA DI MICHELE SCHERILLO

PRECEDE UN SAGGIO BIOGRAFICO
di PASQUALE VILLARI

IL PENSIERO RELIGIOSO E FILOSOFICO IN ITALIA.
IL " FEDONE " E L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA. — L'IDEA MESSIANICA NELLA DECADENZA DEL POPOLO EBREO.
SAN FRANCESCO D'ASSISI. — ANCÒRA ERNESTO RENAN.
EDMONDO SCHERER. — UN'ASCENSIONE AL MONTE ROSA.
DANTE. — UN CONDOTTIERO ITALIANO.
IL 1848 NEI " RICORDI " DI ALEXIS DE TOCQUEVILLE.
CARLO TENCA.

ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1907

D
7
N353
1907

PROPRIETÀ LETTERARIA

STAB. TIPOGRAFICO MARINO BELLINZAGHI
MILANO, CORSO PORTA NUOVA, 26

PREFAZIONE

Com'ebbi già ad avvertire proemiando al secondo volume di queste "Opere di Gaetano Negri", il presente, al quale, e si capisce, abbiamo conservato il titolo di Rumori mondani, *contiene parecchi Saggi che nella prima edizione non v'avevan posto, e non ne contiene qualche altro. L'ode "Di notte, in piazza San Pietro" fu dall'autore medesimo trasferita tra i* Segni dei tempi; *e il discorso su Garibaldi parve a noi che stesse meglio tra i "profili e bozzetti storici" che compongono il volume primo di questa collezione,* Nel presente e nel passato. *Per ragioni di omogeneità nei soggetti, e anche per quelle, meno elevate ma più imperiose, dello spazio, siamo costretti a rimandare a uno dei volumi successivi il Saggio "Sulle due correnti del Risorgimento italiano", che fu scritto a proposito delle Memorie di Giulio Adamoli ("Da San Martino a Mentana") e di quelle del generale Genova Di Revel ("Da Ancona a Napoli"), e gli altri due, più veramente letterarii, su due romanzi del Bourget e uno del*

Loti (" Un amore patologico „, " L'idea della religione in Paul Bourget e in Pierre Loti „). In questo volume, invece, includiamo i due Saggi, che tralasciammo nella ristampa delle Meditazioni vagabonde, *l'uno su " San Francesco d'Assisi „, l'altro " Ancòra su Ernesto Renan „; e accogliamo per la prima volta le belle pagine che, in tre diverse occasioni, il Negri ebbe a scrivere intorno a " Dante „.*

Oltre a tutto il resto, il Negri fu anche, fin dalla sua costituzione, Presidente del Comitato Milanese della Società Dantesca Italiana; e zelantissimo ed efficacissimo, come soleva esser lui, che non s'acconciava a una presidenza che fosse solo di nome. Ora una modesta, ma artistica lapide, egregio lavoro dello scultore Luigi Secchi, ne ricorda le benemerenze, dalle pareti dell'aula magna della R. Accademia Scientifico-Letteraria, dove quel Comitato era ed è solito adunarsi, in grazia della cortese ospitalità accordatagli da quella Facoltà [1]. *E qui appunto, inaugurando due cicli di Conferenze, il Negri pronunziò quei due discorsi, ch'egli stesso poi adattò a introduzione delle due raccolte di alcune tra quelle Conferenze, che l'Hoepli pubblicò, nel 1898 l'una, l'altra nel 1901. A noi è parso opportuno riprodurli in questo volume, dove già di Dante si tocca a proposito di San Francesco. E ad essi abbiamo aggiunta la cospicua recensione degli " Studi sulla Divina Commedia „ di Fran-*

---

[1] L'epigrafe dice: Il Comitato Milanese della Società Dantesca Italiana sulle pareti di questa scuola ospitale inscrive il nome di Gaetano Negri suo primo e amato presidente. Aprile MCMIV.

cesco d'Ovidio. N'è risultato un Saggio, che non è certo dei meno notevoli di questo volume.

La recensione, che prima comparve nel Fanfulla della domenica *del 16 giugno 1901, concludeva esprimendo un voto, che voleva essere un incitamento. " Ah, se Francesco d'Ovidio „, vi si diceva, " riprendesse la penna, e ci conducesse su per la montagna del Purgatorio e nei cieli del Paradiso, quanta luce non spargerebbe egli sui molti problemi che sorgono a ogni passo, da un testo così denso e suggestivo! „. L'insigne critico non voleva davvero " a invitar molte parole „, e assecondò subito l'autorevole ed amabile consiglio. Ma quand'egli potè venire a discorrer tra noi del secondo dei regni dell'oltretomba dantesco, ohimè, il nostro illustre Presidente non c'era più! Il giorno della conferenza del D'Ovidio a Milano fu di festa pel nostro Comitato; ma la nostra bandiera era, ed è sempre rimasta, abbrunata.*

Dopo qualche anno, quella conferenza è divenuta il magnifico volume, di cui l'Hoepli ha arricchita la sua cospicua collezione dantesca, Il Purgatorio e il suo preludio; *e il D'Ovidio, con quella squisitezza di sentimento che in lui è pari all'altezza dell'ingegno, lo ha voluto dedicato " alla memoria di Gaetano Negri „. E in una cara lettera ai componenti il Consiglio direttivo del nostro Comitato, ha di una tal dedica spiegato il significato e il motivo. Egli ha scritto:*

Occorre forse che ve lo spieghi, amici cari e illustri, perchè ho avuto l'impeto di dedicar questo libro alla memoria di

colui che fu il vostro duce, insino a quel giorno infausto che la morte lo fulminò? Sulla bella piaggia ligure egli cercava, come soleva fare in ogni cosa, l'altura e la luce; ma per la prima volta, e per l'ultima, fu impari alla salita! E già il rammarico di tanta sciagura, la piaga del nostro cuore non ancora richiusa, il ricordo del suo ingegno e delle sue virtù, sarebbero bastati a volgere il mio pensiero a lui; e l'offerirgli questo secondo volume dantesco mi sarebbe parso un dovere di gratitudine, per l'accoglienza festosa ch'egli fece pubblicamente al primo. Ma voi ben sapete quale più particolare sentimento mi debba sospingere: voi che ne siete stati cagione.

Allorchè, più che due anni sono, cedendo a un desiderio vostro, venni a farvi uno dei discorsi che han dato origine a questo volume, il mio cuore era diviso tra la compiacenza di ritrovarmi con vecchi amici o acquistarne de' nuovi, e l'amarezza di non avere a riveder taluni che in mente mia più eran soliti collegarsi ai ricordi e al nome stesso della vostra bella Milano: quali il Brioschi, il Giussani, il Torelli, e lui, il Negri. Altre malinconie stendevano un velo scuro su quel mio ritorno, dopo ventisette anni d'esilio, alla città cui mi stringono molti e varii legami. Ma soprattutto, mentre mi festeggiavate nel modo più amorevole, mentre col bicchiere e col cuore in mano mi dicevate parole sì gentili e dolci, a me, tra uno scherzo e l'altro, tra una commozione e l'altra, si riaffacciava di continuo l'immagine sua, e mi pungeva la rimembranza dell'unica ora passata con lui, in Roma, nel 1896, quand'egli mi sollecitava di venir costà per una conferenza dantesca e io lo pregai che mi permettesse di non ubbidirgli. Ed ora ecco, pensavo, io son qui finalmente, e giusto lui non c'è più! Pensavo che anche a voi, e a tutti gli altri lì raccolti, dovesse balenare all'occhio della mente il sorriso paterno o fraterno di quel veterano mite e gagliardo, che in casi simili non vi era mai mancato. Mi ricorreva alla memoria un altro banchetto dove « in mezzo all'allegria, ora l'uno, ora l'altro motivò più d'una volta, che per compir la festa, ci mancava il povero Padre Cristoforo ». Onde fui grato non so dir quanto a quello di voi che, parlando per ultimo, in cambio di aggiungere una nuova carezza per me, si

restrinse a dire, con quella sua voce maschia e sonora in cui risuona, o quasi direi tuona, la sincera bontà dell'animo suo, come ad ogni adunanza siffatta s'avesse a rammemorare il Negri e a vedervelo presente in ispirito; e per tal modo espresse ciò che stava nel cuore di noi tutti. [1]

Aggradite dunque che la riconoscenza che vi debbo ve la manifesti col mettere in fronte a queste pagine il nome venerato di Gaetano Negri.

Quanto poi alla domanda, che il Negri medesimo faceva in quel suo scritto: " Era Dante uno spirito veramente religioso? „, il D'Ovidio vi ha risposto in una Memoria, letta alla R. Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, nel 1904, che ha per titolo: Cenni sui criterii di Dante nel salvare o dannare le singole anime. *Anche qui credo bene di riferire testualmente il brano che più davvicino c'interessa.*

«..... E neppure della pietà è lecito dubitare», scrive il D'Ovidio, pag. 24. « Gaetano Negri si degnò rivolgermi una volta pubblicamente codesto dubbio. Io mi trovai impacciato a risolverglielo perciò solo che la risposta che mi veniva pronta, e che neppur oggi saprei mutare, mi pareva troppo ovvia a così alto sospetto d'un sì nobile pensatore, tanto esperto di religione e di religioni. Avrei dovuto dirgli: e vi sentite voi di definire appuntino che cosa sia religiosità, o di circoscriverla in confini angusti? di definirla in maniera che un Dante ne possa comunque restar più o meno fuori? La religiosità nessuno può meglio di voi insegnarci quanto sia molteplice, svariata, trasmutabile, elastica; sì perchè ne avete studiate tante manifestazioni diverse, e sì perchè voi medesimo siete la prova più mirabile che una coscienza può rimanere intimamente religiosa perfin

[1] Tutti comprendono che qui s'allude al povero Giacosa!

dopo che ha spazzata da sè ogni religione positiva, e sembra sentire una fiera compiacenza a scalzarla col raziocinio o con la storia. Nè gioverebbe replicarci che giusto una tale *intimità* possa invece mancare ad uno che, come Dante, serbi intatte le credenze della fede in cui è nato e se ne faccia perfin l'apostolo o il poeta. Devono le credenze esser rimaste molto estrinseche alla coscienza, mera docilità dell'intelletto a certe opinioni e mera abitudine pratica a certi riti, perchè si possa parlare di religione senza religiosità; e come si potrebbe mai ascrivere una simile condizione psicologica a un così sovrano intelletto e a un cuore tanto generoso? Non è la religiosità di Dante una delle più piene e più multiformi che siano mai state? Certo, per quel che è della parte razionale della fede, egli fu un teologo convinto. Per la parte sentimentale, ebbe vivissimi tutti quegl' impeti di tenerezza e bontà e tutto quel pauroso timor di Dio che son caratteristici del cristianesimo. Per il rapimento mistico, vi è che da un platonico amore giovanile assorse a un così estatico vagheggiamento della sua donna trasfigurata dalla morte, che rasentò il culto amoroso di san Bernardo alla Vergine, e che divenne per lui non solo un cespite di rinascente poesia decorosa ed alta, ma uno stimolo a pungenti rimorsi delle sue aberrazioni giovanili nei costumi e nella moralità poetica. Per la vivacità stessa dei rimorsi, i quali soglion essere il più bel segno di religiosità superstite anche in un uomo straniatosi da ogni religione, egli è un esempio singolare, un vero tipo; sia pure che il costrutto poetico che dai rimorsi volle trarre lo spingesse a rinfocolarli entro di sè e ad esaltarli al di fuori con proposito deliberato. Per la devozione intesa nel suo senso più umile, ti par proprio di vederlo lì prostrato, a dire a mani giunte le sue preci, a recitare e mane e sera l'Avemmaria! Si può egli immaginare, ripeto, una religiosità più intera, spaziosa, comprensiva, quasi direi polifonica? ».

A nessun patto mi converrebbe, nè questo sarebbe per verità il luogo più acconcio se volessi farlo, entrare terzo nella discussione tra i due critici il-

lustri [1], *dei quali l'uno è muto per sempre. Non lo potrei, nè lo vorrei: anche perchè il più giovane di essi, e ancor vegeto, anzi in una feconda vivacità dell'ingegno da lungo tempo maturo, fu a me, e non per semplice modo di dire, nel periodo napoletano della mia vita, " duca, signore e maestro „, carissimo e tenerissimo; e l'altro, nel periodo milanese, mi fu per impeto di sentimento, prima ancora che potesse divenirlo di diritto, " dolcissimo padre „.*

Non voglio tuttavia lasciar sottinteso un cordiale ringraziamento al professor Villari, per aver voluto permettermi di riprodurre avanti a questo volume, e da lui medesimo rifatto italiano, quel " Cenno biografico „ ch'egli premise alla traduzione inglese che la Duchessa Litta-Visconti-Arese pubblicò lo scorso anno (Londra, Fisher Unwin) dello " studio storico „ del Negri intorno all' imperatore Giuliano l'Apostata. *Riesce molto caro al mio cuore il potere associare pur in un " quaderno „ quei nomi, che in esso sono indelebilmente scolpiti dalla gratitudine, dall'ammirazione, dall'affetto.*

Milano, nel novembre del 1906.

MICHELE SCHERILLO.

---

[1] L'amico prof. VITTORIO CIAN s'affrettò a risponder subito, nello stesso *Fanfulla della domenica*, e nel numero successivo, alla questione sollevata dal Negri; e le sue son giudicate dal D'Ovidio « giuste considerazioni ».

PASQUALE VILLARI

GAETANO NEGRI

(Cenno biografico).

GAETANO NEGRI [1]

Il carattere, l'ingegno ed anche il destino di Gaetano Negri furono veramente singolari, e meriterebbero un lungo studio. Noi ci limiteremo qui a dirne brevi parole. Vi sono nella storia uomini, la cui fama verrebbe molto diminuita se avessero avuto un poco più d'ingegno. Ma ve ne sono altri, la cui fama sarebbe invece assai maggiore, se avessero avuto meno ingegno. I primi, con una intelligenza unilaterale, furono spinti a concentrare tutte le loro forze sopra un punto solo, compiendo un solo genere di lavori, ed ottennero qualche volta resultati inaspettati. I secondi, avendo da natura avuto attitudini molteplici e svariate, svolsero la loro operosità in mille direzioni diverse, e non riuscirono in nessuna delle loro opere, per quanto pregevoli, a dar prova di tutto ciò che poteva fare la loro alta intelligenza. A questa seconda schiera appartenne Gaetano Negri. Sotto un certo aspetto egli potrebbe dirsi un uomo assai

[1] Questo breve cenno biografico fu dall'illustre professore senator Villari pubblicato in inglese, innanzi alla traduzione che, nella stessa lingua, la Duchessa Litta-Visconti-Arese fece del libro del Negri (del quale l'Hoepli ha già fatte due edizioni) su Giuliano l'Apostata (Londra, Fisher Unwin, due volumi, 1905). Il testo italiano, che qui diamo, è l'originale; e l'autore lo ha in qualche parte ritoccato.

favorito dalla natura e dalla fortuna. Ma questa gli fu qualche volta invece singolarmente avversa.

Nato a Milano d'agiata famiglia nel luglio 1838, fece nella stessa città gli studi classici e gli studi legali. Quando avrebbe dovuto laurearsi ed esercitar la professione, era già per incominciare la guerra dell'indipendenza nazionale, ed egli voleva arrolarsi fra i volontari. Ma, per secondare i desideri del padre, entrò invece nella scuola militare d' Ivrea, e fece poi parte dell' esercito regolare. Fu nominato luogotenente, ed andò nell' Italia meridionale a fare la campagna contro il brigantaggio (1861-62). In essa diè prova di gran coraggio, ed ebbe due medaglie d'argento al valor militare. Fu anche ferito da una palla, che venne felicemente estratta. Finita questa campagna che, per un animo nobile ed un vero patriotta quale era il Negri, non poteva avere nessuna attrattiva, nè poteva invogliarlo molto alla vita militare, ed essendo inoltre allora posate le armi, egli uscì dall'esercito. Si diede poco dopo, con tutte le sue forze, con tutta la sua intelligenza, all'amministrazione municipale di Milano. Fu dodici anni Assessore per la pubblica istruzione, e dal 1884 al 1889 fu Sindaco. Colla sua febbrile operosità, colla sua pronta intelligenza, colla sua grande eloquenza, coadiuvato dagli amici del partito moderato, si trovò virtualmente alla testa di tutta la cittadinanza, su cui ebbe grandissima autorità. Ed insieme coi suoi amici contribuì validamente alla trasformazione edilizia, morale, industriale di Milano, della quale fu uno dei primi a prevedere il prospero e grande avvenire.

Ma ben presto avvenne ciò che nella vita politica segue assai spesso. Il Negri ed i suoi amici avevano contribuito a creare in Milano una società nuova, nella quale si manifestarono bisogni, tendenze affatto nuove; e finirono col non più intendersi fra loro. A ciò contribuirono non poco la formazione e la influenza sempre maggiore del partito socialista, sorto insieme col crescere dell'industria. A poco a poco egli ed i suoi amici, che una volta parevano i padroni di Milano, non contarono più nulla nella città nuova, che in gran parte era opera loro. Li chiamavano consorti, reazionari, anche clericali. Ricordo d'averlo interrogato una volta sulla cagione di questo strano fenomeno. — La ruota gira, egli mi rispose. In passato s'andava all'ufficio della *Perseveranza*, si faceva la lista dei Consiglieri municipali, provinciali, anche dei Deputati, e venivano eletti tutti fino all'ultimo. Oggi non ne riesce neppure uno. Per ora non c'è rimedio. Forse più tardi le cose muteranno di nuovo. —

E allora si dette totalmente agli studi, pei quali era assai facile prevedere quale e quanta attitudine egli avrebbe dimostrata. La sua grande eloquenza nel Consiglio municipale e nel Parlamento era una prova manifesta del suo ingegno letterario. Pure è singolare, ma è certo che i primi saggi del suo vario e multiforme ingegno il Negri li aveva già dati nelle scienze naturali, pubblicando, sin dal 1867, sotto la scorta del prof. Stoppani, alcuni lavori di geologia, che riscossero alte lodi dai competenti. Ma la sua vera inclinazione era per le lettere e la filosofia, alle

quali ora si dette con ardore, e vi perseverò sino alla fine della sua vita.

Pubblicò un numero veramente grande di Saggi storici, critici, politici, filosofici, religiosi, sopra i più svariati argomenti, che avevano attinenza con tutti i tempi, antichi e moderni, con tutti i luoghi. Certo, la straordinaria varietà dei soggetti trattati doveva rendergli impossibile dimostrare sempre ed in tutto la necessaria competenza. Qualche volta infatti il Negri fu dagli specialisti giudicato più un dilettante che un dotto di professione. Pure, questi suoi lavori, non solo facevano vedere la grande varietà delle sue cognizioni, ma erano sempre pieni di acuti giudizi e di osservazioni originali, espresse con quella calda eloquenza, che sgorga naturalmente da una convinzione sincera, onesta, profonda. Parve perciò a molti che egli fosse destinato a creare fra noi quel genere di Saggi storici e critici che, tanto diffusi altrove, sono in Italia così rari.

Sebbene il Negri andasse continuamente da un soggetto all'altro, c'era tuttavia un argomento sul quale tornava con speciale insistenza, e che sembrava essere il suo pensiero dominante: il problema religioso, il destino finale dell'uomo, l'oltre-tomba, come egli diceva. Su di ciò la natura del suo spirito l'obbligava continuamente a fermarsi. Nella prima gioventù, aveva fatto su di lui una grande impressione la lettura delle opere del Renan. Questi, col fascino di uno stile maraviglioso, s'era affatto impadronito di lui; aveva demolito la sua fede religiosa, stimolando però il desiderio di risolvere colla ragione il problema che la

religione risolveva colla fede. Divenuto razionalista, il Negri aveva sempre un grande rispetto per le religioni esistenti; riconosceva nello spirito umano il bisogno irresistibile di fede. Si sarebbe detto qualche volta ch'egli era un miscredente che ci credeva o un credente che non ci credeva. E non senza qualche ragione venne più di una volta dai suoi avversari accusato di contradizione. Il Negri si trovò infatti in balìa di due opposte correnti. Ma la sincerità del suo animo sempre ed in tutto era tale, che in lui questo contrasto si mutava in lotta feconda d'idee, e ne scaturiva una vera e calda eloquenza. I grandi miscredenti, convertiti e divenuti apostoli, i filosofi che della loro filosofia avevano voluto fare una religione, erano i suoi idoli: li studiava e ristudiava, ne faceva l'analisi psicologica, si profondava nel loro spirito. Una delle sue illusioni, uno dei suoi sogni, era che sarebbe venuto il giorno in cui la religione e la filosofia si sarebbero messe d'accordo, facendo su tutto trionfar la sola ragione. Marco Aurelio, S. Paolo, S. Agostino furono soggetto continuo de' suoi studi. Esaltava S. Agostino come il fondatore della Chiesa cattolica; ma poi aggiungeva: — Le sue formole teologiche non ci dicono più nulla. Quello invece che per noi vive eternamente è l'adolescente che a Cartagine studiava Cicerone e ne ricavava il primo impulso a indagare i problemi dello spirito; l'uomo che a Milano, fra le attrattive dei piaceri e della gloria, sostenne con sè stesso quella lotta sublime, in cui gli si rivelava Iddio, e da cui usciva poi il cristiano fervente. — E non ostante il suo razionalismo, il Negri finiva coll'esclamare: — Noi non

possiamo escludere la speranza. La nostra ragione non c'impone il doloroso dovere di soffocare quelle confuse, ma potenti aspirazioni, che s'innalzano dal più profondo dell'essere nostro. Vivere e morire come se la speranza fosse una realtà, ecco quello che ha fatto Socrate, ed ecco ancora il miglior consiglio della sapienza umana. —

La prima volta in cui il Saggio critico si trasformò, sotto la penna del Negri, in un'opera vera e propria, fu quando egli prese ad esaminare i romanzi di Giorgio Eliot. Questa donna illustre che, traducendo Strauss e studiando i filosofi tedeschi, divenne un poeta; che, abbandonata la religione per seguire il razionalismo filosofico, si rese immortale con romanzi, nei quali descrisse la vita del clero, e fece la psicologia dei caratteri e dei fenomeni religiosi; questa donna ispirò al Negri un' ammirazione senza limiti. Esaminò uno ad uno tutti gli scritti di lei, con una cura, con un amore, con una diligenza instancabile. E quando fu giunto al fine, esclamò: — Questo è il mio capolavoro, ciò che non vuole ancor dire che sia un bel libro. —

Ma l'opera in cui il Negri diè la prova maggiore del suo ingegno, delle sue cognizioni e della sua originalità, è la storia di Giuliano l' Apostata. Su questo imperatore, che non restò sul trono neppure due anni interi, le antiche fonti c' illuminano abbastanza. E molti libri importanti, fondati sopra un accurato esame di esse, si sono pubblicati anche nel secolo XIX. I fatti principali della sua vita si possono quindi dir noti; nè sarebbe facile

aggiungerne dei nuovi. Pure, si continua sempre a scrivere su di esso, e si continuerà forse ancora un pezzo. Ciò che richiama su di lui, con viva intensità, la nostra attenzione è lo stato psicologico del suo animo. Questo valoroso soldato, ammiratore della virtù, di nobile carattere, di alto ingegno, di larga cultura, che, salito sul trono, si propone di far risorgere il Paganesimo a danno del Cristianesimo che già trionfava, si presenta a noi come un mistero, di cui desideriamo una chiara spiegazione. Un tale mistero richiamò l'attenzione del Negri, anche e forse principalmente perchè Giuliano voleva risolvere il problema religioso per mezzo della filosofia neoplatonica, che in breve tempo s'era allora rapidamente diffusa. Essa, con un misticismo orientale, svolgendo, interpretando la filosofia di Platone, esaltava il concetto del divino nel mondo e nell'anima umana, la cui suprema felicità faceva consistere nella contemplazione di Dio. La nuova dottrina da una parte mirava a far risorgere il culto delle divinità pagane, filosoficamente modificate e simbolicamente interpretate; da un'altra, subiva visibilmente l'azione del Cristianesimo e, per mezzo del simbolismo, presumeva di porlo in armonia con esse. Disgustato delle divisioni e della corruzione già cominciata nella società cristiana, entusiasta della civiltà e della cultura ellenica, persuaso che il Cristianesimo avrebbe portato la rovina dell' Impero, Giuliano ebbe l'illusione di poterlo salvare, per mezzo del Paganesimo, che voleva però filosoficamente riformare. Ed a questo pensiero egli dedicò, con irrefrenabile ardore, la sua

intera esistenza. Era un sogno, ma un sogno che aveva qualche cosa di grandioso. Dopo tutto quello che abbiam detto, sarà facile comprendere il fascino irresistibile, che un tale soggetto doveva esercitare sull'animo del Negri.

Il suo è in parte un libro di divulgazione, basato però sopra un esame personale, acuto, diligente delle fonti. Dopo un primo capitolo, in cui accenna con brevità ad esse, tra le quali sono principalmente le opere stesse di Giuliano, egli ci dà una narrazione chiara, esatta, compiuta della vita del suo eroe. E poi si ferma a lungo sul carattere, sul valore, sulla importanza del problema filosofico-religioso, che esamina con grande acume, con molta dottrina, ed anche con conoscenza dei tempi. Non diremo che un dotto di professione non possa qua e là fermarsi a fare su questo libro le sue osservazioni. Di tanto in tanto sfugge al nostro autore qualche frase esagerata o inesatta, che non s'addice alla severità di uno storico quale egli era. Per citare un solo esempio, a pag. 221 [1] troviamo scritto: " il Cristianesimo, senza lo scellerato e stolto capriccio di Nerone, si sarebbe, forse, spento nell'oscurità „. Questo è veramente troppo. Altrove egli sembra rappresentare il Paganesimo come già morto nel secolo IV; il che non è certamente esatto. Nè ci pare ammissibile ciò che egli dice per sostenere l'autenticità (validamente da altri combattuta) delle lettere di Giuliano a Giamblico. Ma tutto ciò non diminuisce sostanzialmente il valore storico del

[1] Per comodo dei lettori italiani, questi rimandi si riferiscono alla seconda edizione Hoepli. — Sch.

libro; il quale ha una vera e propria originalità, che nasce, io direi quasi, dall'essere un libro sentito e vissuto. Il Negri si è trovato in una stretta relazione col suo eroe, lo ha compreso e lo ha sinceramente amato; è vissuto con lui, s'è trasportato nei tempi che descrive, e vi trasporta il lettore. Di qui la eloquenza ed il valore principale di questa sua ultima opera.

Con essa, si può bene affermarlo, il Negri aveva finalmente ritrovato sè stesso, dimostrando una vera attitudine, vere qualità di storico. Non c'era ormai per lui da far altro che continuare. E già si apparecchiava a scrivere una vita di S. Ambrogio, soggetto anche questo singolarmente adatto al suo ingegno ed al suo carattere. Ma la fortuna che lo aveva più volte favorito e più volte tradito, lo abbandonò allora crudelmente per sempre. Nella state del 1902 egli villeggiava con la famiglia a piè dei colli della Riviera ligure. Avendo, in una delle sue passeggiate, ammirato un assai bel punto di vista, volle qualche giorno dopo condurvi la moglie ed i figli. E mentre faceva loro da guida, si voltò indietro, dicendo: — Attenti che qui si sdrucciola. — E nel ciò dire, sdrucciolò egli stesso da un'altezza di pochi metri. Parve istantaneamente addormentato; lo credettero svenuto, ed era morto! Così questo alto ingegno, questo nobile carattere poneva fine ad una vita agitata ed operosa, nel momento stesso in cui la sua fama cominciava a brillare della luce più viva. Fu un destino veramente crudele, che destò in tutta Italia un compianto universale.

P. Villari.

PREFAZIONE

ALLA PRIMA EDIZIONE

(1893)

PREFAZIONE

ALLA PRIMA EDIZIONE

È passato poco più d'un anno dal giorno in cui io pubblicavo due volumi di Saggi, *Nel presente e nel passato* e *Segni dei tempi*, ed ecco mi presento con un terzo volume, che li vince di mole e ad essi si eguaglia per la varietà degli argomenti.

Questa intemperanza della mia produzione ha due cause, la prima delle quali è esterna e mi viene dalla constatazione di un fatto lusinghiero, la seconda è tutta mia personale ed è, forse, l'effetto di una fallace presunzione. Nelle prefazioni di quei primi due libri, io prevedevo, ed era l'espressione schietta della mia convinzione, che non avrei avuto nessun lettore. Scrivendo quei libri, a me pareva di far dei monologhi solitarii. Supponevo l'esistenza dei lettori per giustificare l'esistenza del libro, ma avevo la coscienza della vanità della mia supposizione. Certo, io pure, come qualsiasi autore quando si risolve a stampare un libro, credevo di aver qualche cosa a dire che valesse la pena d'essere udita. Ma sapevo insieme che il frastuono della vita presente è così forte, che

una voce solitaria non riesce a superarlo, a fermar l'attenzione dei viandanti frettolosi e intenti a ben altre cose. Per vincere il frastuono, nel mondo moderno, ci vuole l'accompagnamento del coro. Io non avevo nessun coro a mia disposizione; ed ero pertanto preparato ad assistere al completo soffocamento del mio filo di voce, in mezzo al gridìo che d'ogni parte e senza posa s'innalza. Non piccola dunque è stata la mia sorpresa nel veder che le mie previsioni non si avverarono completamente. Vi furono dei viandanti che si fermarono ad udirmi e raccolsero le mie parole, ed allora nel mio animo s'insinuò la fiducia che l'opera mia non fosse del tutto sprecata. Ora, il saper che vi ha qualcuno che risponde a quello che si dice, il saper che le nostre parole sollevano, in altri, sentimenti ed idee, dà un incoraggiamento a parlare a cui non è facile resistere. Quando si ha qualche cosa a dire, è difficile non dirla, quando insieme si sa che vi è qualcuno che l'ascolta.

Ed io credo (ed è qui la seconda causa di questo volume, e forse la conseguenza della mia presunzione) d'aver ancora qualcosa da dire, di non aver del tutto esaurito il mio deposito d'idee. Ho pensato lungamente su alcuni dei più gravi problemi dei nostri tempi, e mi son lasciato attrarre a viaggiare nelle più varie regioni della coltura moderna. Da queste molteplici peregrinazioni in diverse direzioni, raccolsi un complesso di esperienze e di pensieri, che ho poi coordinati in un unico indirizzo. Una parte appunto di quelle esperienze e di quei pensieri svolgo in questo, come ho svolto negli altri volumi de' miei Saggi.

Si potrà forse rimproverare a questo libro la varietà eccessiva degli argomenti, quel condurre il lettore di palo in frasca. È vero; qui si sente, lo confesso, uno dei molti vizii della mia mente, quell'inquietudine che le impedisce di far sosta in un determinato oggetto, quell'insaziabile curiosità che la spinge a voler veder tutto, ad accorrere dovunque le si presenti una nuova immagine, un fenomeno saliente, un problema insoluto. Certo, questa è una tendenza da cui bisognerebbe guardarsi. Ma insomma gli uomini son quel che sono. Noi non possiamo radicalmente mutarci. Se anche è vero, come insegnano Kant e Schopenhauer, che noi siamo responsabili del nostro carattere, perchè il carattere ce lo diamo noi stessi, liberamente, prima di nascere, ciò che vuol dire prima di diventare creature fenomenali e relative; è chiaro che a me, come a tutti gli uomini che hanno in sè stessi qualche cosa di cui non sono contenti, altro non resta che di riconoscere la nostra colpa originaria e subirne le conseguenze, deplorando la mancanza di giudizio del nostro *Io* iniziale e premondano.

D'altra parte, non dobbiamo dimenticare che il problema umano è unico nella sua realtà. La varietà dei suoi aspetti viene dai diversi punti di vista da cui lo si osserva. È bene che ci siano coloro che si fermano a un dato punto di vista, e rivolgono a quello, esclusivamente a quello, tutta la loro attenzione. Ma non è male che ci siano anche coloro che fanno, sia pur di corsa, il giro di tutto il problema, e ne osservano successivamente le diverse facce, e narrano le vicende del loro viaggio, e descrivono tutto quello

che hanno visto. Storia, arte, scienza, natura, religione non sono se non manifestazioni diverse di un'unica realtà. Il raggruppar tutto insieme, pur che ci sia un principio direttivo di osservazione e di studio, è un mezzo efficace per far comprendere la complessità del fenomeno, e gl' inscindibili legami che uniscono le varie parvenze alla realtà assoluta che per noi le produce.

. . . . . .
. . . . . [1]

[Novembre 1893].

---

[1] Seguiva qui un lungo brano circa la letteratura oratoria e il Discorso su Garibaldi. Poichè questo fu da noi ripubblicato nel I volume di queste *Opere*, ivi pure fu riferita la parte di questa Prefazione che lo riguardava. — Sch.

DI ALCUNE MANIFESTAZIONI DEL PENSIERO RELIGIOSO E FILOSOFICO IN ITALIA

IL PENSIERO

RELIGIOSO E FILOSOFICO IN ITALIA [1]

Il pensiero religioso si svolge in Italia all'infuori di quel movimento di critica storica che lo ispira e lo guida in Germania e, generalmente parlando, nei paesi protestanti. La critica religiosa, nel senso di un'investigazione degli elementi storici che sono entrati nella formazione del Cristianesimo, condotta allo scopo di separare la verità dall'errore e dall'illusione, e di determinare il fenomeno religioso nelle sue varie fasi d'origine e d'evoluzione, è una disciplina, si può quasi dire, sconosciuta in Italia. Se ne trova qua e là qualche isolato e non compreso cultore, ma in nessun modo si potrebbe affermare ch'essa sia parte del movimento intellettuale del paese. In Italia, generalmente parlando, o si vive nel Cattolicismo o si è fuori affatto d'ogni influenza religiosa; si è, in quest'ultimo

[1] Origine di questo studio fu il desiderio espressomi dal prof. Otto Pfleiderer, dell'Università di Berlino, di avere, sul movimento religioso e filosofico dell'Italia contemporanea, qualche notizia di cui egli potesse servirsi per una nuova edizione della sua opera *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*. Nel cercar di sodisfare il desiderio dell'illustre scrittore, mi son sentito invogliato ad approfondire alcuni punti speciali. Da ciò venne il Saggio che qui si presenta.

caso, in una condizione di spirito nella quale il Cristianesimo ci lascia indifferenti, come un fatto qualsiasi del passato che sia interamente estraneo alla vita della nostra coscienza. Tutto quel vario e complesso movimento di critica, quella ricerca ansiosa delle origini cristiane, quel girare e rigirare intorno al fenomeno religioso onde vederlo e scrutarlo sotto ogni aspetto, tutta infine quell'immensa mole di studii di cui, in questo argomento, è ricca la letteratura germanica, potrebbero parere, guardati alla superficie, il prodotto di uno scetticismo curioso ed inquieto, e sono invece l'indizio sicuro di una fede che resiste ancora, e che vuole armonizzarsi con le nuove esigenze dell'ambiente intellettuale in cui vive l'uomo moderno.

Gli è invece nell'indifferenza e nel torpore dello spirito italiano, per questo genere di ricerche e di studii, che si vedono gli effetti di uno scetticismo profondamente radicato e ormai incurabile. L'assolutismo cattolico, penetrando nello spirito della nazione, l'ha propriamente immobilizzato in una forma determinata di pensiero dogmatico e di abitudine disciplinare. Fuori di quel pensiero e di quell'abitudine, la religione, per l'Italiano, è morta. Colui che è uscito dal Cattolicismo guarda al sentimento religioso come ad un fossile che, tutt'al più, può destargli un sentimento di curiosità, ma che più non esercita alcuna azione sullo svolgimento della sua esistenza.

La ragione di questo fatto va cercata nella storia. Se quella meravigliosa rifioritura dello spirito umano che avvenne, in Italia, negli ultimi decenni del secolo decimoquinto e nei primi del decimosesto; quella ri-

fioritura ch'ebbe il nome tanto vero ed espressivo di Rinascimento, e che ha ridato al mondo la sapienza antica e il primo impulso ad una scienza sperimentale; se quella rifioritura, dico, avesse potuto svilupparsi sul suolo natìo e portarvi tutti i suoi frutti, fors' anche sarebbe stata possibile in Italia una Riforma religiosa, e l'apparizione di un sentimento basato sulla libertà della coscienza. Ma le catastrofi nazionali impedirono che ciò avvenisse. La Spagna ed il Papa s'imposero, per tre secoli, allo spirito italiano, vi uccisero ogni germe di pensiero indipendente, e resero impossibile una graduale evoluzione della coscienza religiosa. Ed è così che l'Italia si dibatte, oggi ancora, nel dilemma: o il Cattolicismo o la negazione assoluta.

Pertanto, il pensiero italiano è rimasto estraneo all'indirizzo di critica storica che ha rinnovati in Germania gli studii religiosi; non ha saputo portare, in questa regione dello spirito umano, quel metodo storico che è la conquista più preziosa della mente moderna, e che è lo strumento indispensabile pel lavoro d'analisi che poi conduce alla scoperta della verità. Il pensiero italiano ha continuato a correre, su e giù, nel campo chiuso della speculazione metafisica. Si è ostinato a vedere nel problema religioso un problema metafisico, non ha mai voluto vedervi un problema storico. In quel faticoso esercizio d'innalzare dei grandi edifizi logici con elementi tratti esclusivamente dalla pura ragione, senza appoggiarli al terreno solido della realtà storica, il pensiero italiano ha dimostrato, anche nel secolo nostro, un va-

lore non piccolo, sebbene tutto sprecato nel vuoto. Quel pensiero si è rivelato con manifestazioni veramente cospicue, tanto nel tentativo di coordinare la speculazione filosofica all'ortodossia cattolica, quanto nell'estrinsecazione di una metafisica del tutto indipendente da ogni dogmatica autoritaria.

***

Il pensiero religioso dell'Italia moderna segue ancora, in alcune delle sue manifestazioni, l'impulso che gli diede, nel primo quarto di secolo, uno dei nostri più geniali pensatori. Allorquando, passata la bufera della Rivoluzione francese e distrutto l'Impero napoleonico, parve che un soffio di reazione invadesse l'Europa, e che il pensiero fosse costretto a riporsi sulle rotaie d'un tempo, e tutte le forme antiche di governo e di culto ritornarono in onore, sorse in Italia un uomo di genio, il quale creò uno dei più vasti e logici sistemi filosofici che mente umana abbia immaginato; un sistema costrutto liberamente con le norme di un rigoroso razionalismo, sebbene il costruttore dichiarasse di non voler uscire dai limiti del dogmatismo e della gerarchia cattolica.

Quell'uomo fu Antonio Rosmini. Prendendo le mosse, al pari dei primi fondatori della metafisica cristiana, dall'idealismo platonico, egli costruiva sulla pura idea dell'*essere*, la quale si determina sotto il triplice aspetto ideale, reale e morale, un immenso edifizio di pensiero rigorosamente razionale. Però quell'edifizio posa pur sempre sulla premessa che l'idea dell'essere

assoluto è esterna al mondo, ne è distinta e separata; che quell'idea contiene in sè tutte le possibilità del mondo e delle sue manifestazioni, e non esclude, anzi vuole, una speciale rivelazione dell'assoluto all'uomo. In questo modo il razionalismo rosminiano si aggrappa all'ortodossia cattolica, e ne vuole essere uno svolgimento naturale. Però quest'ortodossia non lo ha mai guardato di buon occhio; essa ha veduto in lui un individuo sospetto, di cui volentieri avrebbe fatto senza. E ciò non solo per la paura, del resto legittima, che il sistema rosminiano aprisse la porta al panteismo, e con la razionalità di cui era tutto penetrato rendesse inutile la rivelazione; ma anche perchè il Rosmini, il quale all'altezza del pensiero univa la purità di una vita intemerata e santa, voleva la riforma, se non nei principii, nei costumi e nell'organismo della Chiesa cattolica, con un ritorno all'ispirazione primitiva del Vangelo. *Le Cinque piaghe della Santa Chiesa* è un'opera rimasta celebre nella storia dell'Italia moderna, come il grido eloquente che sorgeva dalla coscienza ferita del Cattolicismo illuminato. Le opere filosofiche del Rosmini, certo, non contengono la verità assoluta, come non la contiene nessuno dei sistemi che hanno preceduto, e non la conterrà nessuno dei sistemi che potranno venir poi. Diremo anzi che il pensiero moderno si è messo su di un'altra via; e che la scienza moderna, quando volesse fare della metafisica, si troverebbe più vicina al concetto di un'idea divina immanente al mondo, che non a quello di un'idea esterna e separata, platonica o rosminiana che sia. Diremo più esattamente:

essa sarebbe disposta a trarre dal sistema rosminiano quelle conseguenze panteistiche, che il Rosmini avrebbe respinto con tutta la sua anima, con tutta la sua ragione. Ma, in tutti i modi, quelle opere costituiscono un monumento imperituro, e rappresentano, al pari dei sistemi di Cartesio, di Leibnitz, di Hegel, uno sforzo maraviglioso dell'ingegno umano, per uscire dai limiti della conoscenza relativa in cui è imprigionato.

L'idealismo rosminiano che, pur rispettando i pretesi diritti dell'ortodossia, s'improntava ad una rigorosa razionalità, e si univa all'aspirazione di una epurazione del Cattolicismo, trovò in Italia, nella prima metà del secolo, un terreno assai propizio. La letteratura romantica seguiva qui l'ispirazione religiosa del Rosmini. Il duce di quel movimento letterario, uno dei grandi poeti del secolo, Alessandro Manzoni, si dichiarava un discepolo del profondo filosofo; e con un Dialogo, veramente platonico per il fondo e per la forma, il *Dialogo dell'Invenzione,* illustrava la dottrina della preesistenza delle Idee.

Parallelo al movimento rosminiano, s'iniziava in Italia il movimento giobertiano. Vincenzo Gioberti è stato un pensatore meno vasto e poderoso del Rosmini, ma uno scrittore più efficace e popolare. Egli ha, sul terreno teoretico, aspramente combattuto il Rosmini, ed ha cercato di abbattere le idee fondamentali del suo sistema. Ha voluto sostituire all'idea dell'essere assoluto una specie di deismo razionale, da cui viene, per un atto incomprensibile, la creazione, e davanti al quale l'uomo rimane spettatore

passivo. Ma praticamente egli ha esercitata un' influenza analoga a quella del suo avversario filosofico, perchè anch'egli voleva, soprattutto nelle prime sue opere, promuovere il connubio della fede col razionalismo, e, appunto per questo, denunziava la corruzione che inquinava il Cattolicismo romano. In tal modo egli pure ha contribuito a dar vita all'illusione della possibilità di una Chiesa cattolica rispondente alle esigenze della civiltà.

Questo movimento d'idee, questa specie di guelfismo moderno, ha toccato il sommo della sua intensità nei primi anni del regno di Pio IX; quando l'Italia è rimasta abbagliata dall'apparizione di un Papa che pareva avesse presa in mano la causa della libertà e dell'indipendenza, e volesse realizzarne le più ardenti speranze. Non era che un miraggio fallace. In breve scomparve, e il Cattolicismo romano rimase quel ch'era prima, più ancora racchiuso in sè stesso, più intransigente, impermeabile del tutto alle idee di uno spirito progressivo. Nel pensiero e nel sentimento dell'Italia, il Cattolicismo romano tornò ad apparire come il fattore principale delle sciagure nazionali, così che venne tolta affatto la base all'illusione di una possibile conciliazione fra la Chiesa e la civiltà, fra il Papato e l'indipendenza italiana, fra l'ortodossia cattolica e la scienza moderna; quell'illusione ch'era sgorgata, come una logica conseguenza, dalla speculazione del Rosmini e dalla propaganda del Gioberti. Intanto, la setta gesuitica che già aveva combattuta la scuola del Rosmini, ottenuta la vittoria, le si scagliò contro con ferocia e la volle spenta, ed

oggi ancora la perseguita, nei suoi ultimi avanzi, con un odio implacabile.

L'odio, da cui la setta gesuitica e la pura ortodossia romana sono animate contro il rosminianismo, viene dalla coscienza che il movimento teorico e filosofico del grande pensatore avrebbe condotto ad una riforma morale e disciplinare della Chiesa. Ora, il Vaticano, per impedire la realizzazione di quella temuta conseguenza, ha voluto strappar dalla radice la pianta che poteva lasciar cadere dei semi tanto pericolosi; e senza guardar pel sottile, ha proclamato eretico l'idealismo platonico del sistema rosminiano. Il famoso decreto, con cui il Vaticano ha condannate quaranta proposizioni fondamentali del Rosmini, è stato fatto allo scopo di soffocare completamente anche il più lieve soffio di ribellione che potesse ancor serpeggiare nelle schiere del clero italiano; allo scopo di opprimere ogni originalità di spirito, sotto la cappa di piombo del più inesorabile assolutismo.

Però, soprattutto nell'Italia settentrionale, l'ispirazione rosminiana non è stata spenta, e sebbene sia tenuta in freno dal terrore della gerarchia, è professata, nel segreto del cuore, dalla parte più colta del clero, e conta fra i suoi seguaci anche alcuni dei più alti dignitari della Chiesa. Pochi anni or sono, anzi, il rosminianismo aveva osato di rialzare il capo, aveva fondata una Rivista intitolata il *Nuovo Rosmini*, e aveva assunta un'attitudine di aperta propaganda, appoggiandosi ad un uomo di alto valore, l'abate Antonio Stoppani. Lo Stoppani, morto or son tre anni, era un sacerdote, il quale, educato nella piena

corrente rosminiana, era poi stato chiamato dalla tendenza del suo ingegno allo studio delle scienze naturali, nelle quali si è acquistata come geologo una fama europea. Credente infervorato, spirito libero e inquieto, ma pur sempre rimasto fedele ai canoni del pensiero rosminiano, lo Stoppani, negli ultimi anni della sua vita, risollevò apertamente la bandiera del maestro. Volle dimostrare, da una parte, il possibile accordo della scienza moderna coll'ortodossia, e dall'altra la necessità di un nuovo indirizzo nel governo e nella gerarchia della Chiesa. Com'era prevedibile, l'iniziativa coraggiosa dello Stoppani urtò tutti gl'interessi, i pregiudizii, le pretese della curia vaticana, e non fece che renderne più acuta e più fiera l'opposizione. Lo Stoppani fu ridotto al silenzio, il *Nuovo Rosmini* ucciso, ogni inizio di movimento indipendente soffocato. Del Cattolicismo italiano potrebbe dirsi quel che Tacito dice dei tiranni: *solitudinem faciunt, pacem appellant.*

***

Pure, l'ispirazione fondamentale del Rosmini, ch'era di cercare un possibile accordo fra il Cattolicismo e la civiltà, persiste ancora in Italia, ed è più potente di quanto si crede. Essendo presso che ignota, come già dicemmo, l'applicazione dello spirito e del metodo critico al problema della religione, nel quale non si vede un problema storico ma solo un problema metafisico, l'illusione della possibilità di quell'accordo è rimasta in piedi. Da ciò viene che in Italia vi sono

uomini religiosi e insieme illuminati, i quali si preoccupano vivamente del modo di poter rimanere nell'ortodossia dogmatica, pur seguendo il movimento del pensiero moderno, ed invocano un mutamento nella condotta pratica e politica della Chiesa. Diremo più avanti perchè questo movimento è destinato a rimanere sterile affatto; ma intanto esso ha prodotto e produce delle manifestazioni assai interessanti. Il movimento, che avrebbe dovuto rivelarsi soprattutto nel clero, dopo la catastrofe dei tentativi dello Stoppani, è diventato esclusivamente laico. Una rivista di Firenze, la *Rassegna Nazionale*, è ispirata a tale indirizzo, ed è l'espressione più autorevole di questo Cattolicismo che vorrebbe essère insieme ortodosso, progressivo e nazionale. Alla Rassegna fiorentina or si è unito il *Nuovo Risorgimento* di Torino, il quale procede per la medesima strada, al raggiungimento del medesimo ideale.

Un nuovo campione è venuto a combattere per quest'ordine di idee, e i suoi scritti hanno destato in Italia un vivo interesse. Antonio Fogazzaro è uno squisito poeta, e forse il primo dei romanzieri viventi italiani. Cattolico fervente e nel medesimo tempo persuaso della verità della teoria darwiniana ed evoluzionista, egli ha pubblicato, in breve tempo, tre scritti, per dimostrare che quella teoria non contrasta punto nè con le tradizioni, nè con l'essenza dei dogmi cattolici. La fama dello scrittore, la simpatia da cui è circondato, e la bellezza dello stile, fecero dell'apparizione di questi scritti una specie di avvenimento filosofico. Io credo però che, malgrado il valore let-

terario e poetico dell'opera sua e malgrado il soffio di alta idealità che ne anima ogni pagina, lo scrittore non raggiunse lo scopo che ha posto davanti a sè, dato che questo scopo fosse di dimostrare il possibile accordo fra il dogma cattolico e la scienza moderna.

Difatto, che la teoria dell'evoluzione possa accordarsi colla fede in un deismo personale, è cosa non difficile a provarsi. È chiaro che, per ottenere tale accordo, basta trasportare ad un punto, ad un momento iniziale, quell'atto creativo che la dogmatica tradizionale ed ortodossa suddivide in tanti atti successivi e parziali. Basta supporre che il creatore, creando la materia, le ha dato insieme l'impulso a evolvere in una data direzione, e la difficoltà è risolta. Darwin stesso, sebbene non abbia mai espressa esplicitamente, in questo argomento, la sua opinione, e sebbene, da quel grande naturalista ch'egli era, si limitasse a raccogliere i fatti e a ragionarvi sù, senza preoccuparsi delle conseguenze metafisiche che se ne potevano trarre, Darwin stesso, dico, pare si avvicinasse alla dottrina deista. Almeno la si sente, direi quasi, scorrere sotto a tutte le discussioni ed affermazioni del naturalista. Ma il nodo della difficoltà non è qui, non è nel mettere d'accordo l'evoluzione coll'esistenza di un dio personale. È bensì nel dimostrare, nel campo del pensiero puro, come l'esistenza di questo dio personale e responsabile sia, per sè stessa, possibile, non sia, se posso così esprimermi, bacata da un implicito principio di contradizione. E superata questa prima difficoltà, o anche non tenu-

tone conto, resta pur sempre da dimostrare che il dogma cattolico, il quale è un masso immobile, che riposa sull'interpretazione letterale dei testi sacri e sui verdetti di un' autorità assoluta e infallibile, si possa piegare alle esigenze di una scienza progressiva. Tutti questi scrittori che vogliono modernizzare il Cattolicismo, lo snaturano, ne fanno una cosa diversa di quello che realmente esso è, e poi dicono: Vedete, l'accordo è fatto: cattolicismo e scienza possono camminare a braccetto! Ma il guaio è che essi s'ingannano, senza volerlo, sull'identità delle persone. Il vero Cattolicismo sta fiero ed arcigno sul suo trono, e non discende a questi profani contatti.

Tutta la forza, tutto il valore del Cattolicismo, sta appunto nella sua immobilità. Il Cattolicismo è un immenso sistema di dogmatica metafisica, determinato, una volta per sempre, dai Concilii e affidato ad un' autorità assoluta, suprema, indiscutibile, la quale amministra il pensiero umano senza obbligo di render conto a nessuno. È in questa potente organizzazione che sta, lo ripeto, la forza, la virtù e la ragion d'essere del Cattolicismo. Esso possiede, su tutte le altre forme di Cristianesimo, il privilegio di aprire un porto sicuro a coloro che non hanno la forza od il coraggio o la presunzione di pensar per sè stessi. Il Cattolicismo tiene in tutela l'umanità. Ma quando voi cominciate a discuterne le teorie metafisiche e cosmogoniche, e a scoprire, per voi stessi, che una delle sue più esplicite affermazioni è errata, e che a quella bisogna sostituirne un' altra, voi lo ferite propriamente alla base, voi usurpate i suoi diritti.

Potete dire, se vi accomoda, che lo tenete in piedi, ma in realtà lo buttate in terra. Quando il Cattolicismo, chiuso nella sua intransigenza, non accoglie questi alleati indipendenti, respingè questi devoti che pur protestando obbedienza vogliono far da sè, egli è nella pienezza della sua ragione, ed è guidato da quell'istinto di logica inflessibile a cui deve la sua tenacità di persistenza, in mezzo ai nemici che da tante parti lo assalgono.

*
* *

Dicemmo, cominciando, che lo spirito e il metodo critico erano completamente assenti, in Italia, nello studio del problema religioso, e quindi nella ricerca delle origini cristiane. I libri non solo dell'Antico Testamento, ma anche quelli del Nuovo, il Vangelo stesso, non vi si leggono affatto, perchè l'autorità della Chiesa vi ha preso il posto dell'autorità diretta della parola divina. Ciò ha fatto sì che quei libri hanno perduto ogni interesse pei cattolici. O son considerati come reliquie, da conservarsi in una specie di arca santa di cui solo il sacerdote ha la chiave, come documenti sovrumani e incomprensibili al profano; oppure si guardano come una raccolta di leggende senza valore e senza importanza. Che il Cristianesimo si debba studiare non già in san Tomaso, nel Concilio di Trento e nei teologi ortodossi, ma semplicemente nel Vangelo e nelle Lettere di Paolo, è un pensiero estraneo al mondo cattolico, a

tutte le frazioni di destra o di sinistra di cui anche quel mondo si compone.

Ciò spiega il successo così grande ed improvviso che ebbe, nell'ambiente latino, Ernesto Renan, la stupefazione che l'opera sua ha prodotta. Eppure, il Renan era certo uno scrittore impareggiabile, uno scienziato profondo, un pensatore, meglio ancora, un poeta squisito, ma, nel campo della critica religiosa, non aggiunse niente di nuovo a quello che la scienza germanica già aveva fatto. Se non che tutto l'immane lavoro di questa era rimasto completamente ignoto ai paesi cattolici; pertanto, il libro col quale il grande francese poneva mano a trattar la storia evangelica come un fatto umano, come il più interessante dei fatti umani, è stato accolto quasi fosse lo scoppio di un'improvvisa novità, come la manifestazione di un'audacia non mai veduta, e tutti sentirono che, in quell' indirizzo di pensiero e di ricerca, era il pericolo più grave per l'ortodossia dogmatica.

Ma l'abitudine dell'indifferenza pel problema storico del Cristianesimo era così inveterata in Italia, che l'effetto prodotto dall'apparizione dei libri del Renan è stato un fuoco fatuo, che non ha lasciato se non lievissime tracce; e il pensiero latino che si era, direi quasi, affacciato all'imbocco di una nuova strada, se ne ritrasse tosto per seguire il suo antico itinerario.

Però, nel clero cattolico illuminato, in quella parte appunto in cui è rimasto il lievito dello spirito rosminiano, la conoscenza dell'indirizzo critico ha de-

stata la convinzione che bisognasse, nell'interesse stesso dell'ortodossia, procurar di rialzare il livello degli studi ecclesiastici per rispetto alla storia delle origini cristiane. E in questi ultimi anni, si ebbero alcune opere ispirate dall'intenzione di fondare una critica ortodossa. Citiamo due *Vite di Gesù*, dovute l'una al cardinale Alfonso Capecelatro, arcivescovo di Capua, l'altra all'abate Vito Fornari di Napoli; e i libri coi quali il sacerdote Arosio di Milano ha analizzati criticamente i Vangeli e le Lettere di Paolo. È inutile dire che opere di critica, le quali prendono le mosse da una premessa dogmatica, portano in sè una contradizione che ne scuote la base, e ne rende inaccettabili i risultati, se non a coloro che accettano insieme quella premessa dogmatica. Ma è anche giusto di aggiungere che le opere di questi sacerdoti italiani, fatta astrazione da quel difetto iniziale, sono fra le più studiate e le più efficaci di cui si onori la letteratura ortodossa.

Il personaggio più interessante, in questa schiera di sacerdoti che vorrebbero rappresentare lo spirito di progresso e di riforma nel Cattolicismo, è stato il Padre Curci. Ingegno pronto e vivace, mobilissimo, appassionato, educato nell'ambiente artificiale del gesuitismo, vissuto all'infuori della grande corrente della coltura moderna, egli era stato per molto tempo uno dei più strenui difensori delle pretese del papato, il più violento dei suoi campioni; quando ad un tratto, abbandonato l'antico indirizzo, egli divenne il fervente fautore di una conciliazione fra la Chiesa e la nuova Italia. Grande è stato lo scandalo, nel seno

del Cattolicismo romano, della conversione del Curci. Ma lo scandalo non fece che infervorare di più l'appassionato gesuita, il quale aumentava la dose del suo dissidio in ognuno dei libri che andava pubblicando; libri che non hanno nessun valore nè letterario nè filosofico, ma che costituiscono un episodio curioso ed istruttivo della crisi per cui sta passando il Cattolicismo. Il Curci, nel medesimo tempo che si separava dalla compagine disciplinare e politica della Chiesa romana, voleva affermare, come avevano sempre fatto, in un altro campo, i rosminiani puri, la sua ortodossia dogmatica; e a tale scopo pubblicava voluminosi commenti al Nuovo Testamento e ai Salmi, onde condurre, egli diceva, gli uomini alla conoscenza della parola del Signore e della verità rivelata. Questi commenti esegetici provano nel Curci un genuino sentimento religioso, ma non valgono certo a dargli la fama di critico.

***

Fin qui noi abbiamo seguito un movimento dello spirito religioso diretto allo scopo di modernizzare il Cattolicismo, di armonizzare l'ortodossia alle esigenze del pensiero moderno. È un movimento che sta nell'ordine naturale delle cose. Il contrasto fra la fede e la scienza deve produrre, nella regione posta fra i dominii delle due sovrane, il desiderio e il tentativo di pacificarle. Ma in Italia abbiamo visto un fatto veramente singolare che parrebbe inesplicabile: il ritorno dal libero pensiero all'ortodossia più

rigorosa, l'apparizione di un pensatore, fortissimo davvero, il quale rinnega tutta l'opera sua, si rimette sotto il giogo dell'autorità dogmatica, e ne diventa il più fiero difensore. Vogliamo parlare di Ausonio Franchi. La sua conversione appare, quando si riflette al valore singolare dell'uomo, un fenomeno intellettuale così strano, che noi qui vogliamo cercar di seguire il processo di ragionamento che ve lo ha indotto. Nulla in fondo di più interessante, per uno spirito critico. Se la fede, davanti a certe manifestazioni potenti, riceve una scossa, la riceve anche l'incredulità davanti a manifestazioni opposte. Quando si vede la conversione di un uomo che si era così grandemente e, direi anche, così gloriosamente compromesso in un determinato indirizzo, è impossibile che non sorga dentro di noi il dubbio : E s'egli avesse ragione !.... Ed anche colui che *a priori* afferma che non può aver ragione, deve esser curioso di conoscere la strada per cui quell'uomo è arrivato alla conversione. È una incognita che bisogna risolvere, per farci un'esatta idea dell'aggrovigliato organismo dello spirito moderno.

Ausonio Franchi era stato nella sua gioventù un terribile razionalista, che postosi sul terreno della filosofia kantiana, impugnate le armi della critica, s'era scaraventato contro ogni forma di dottrina teistica, sia che questa gli si presentasse col rigore e con la maestà della dogmatica ortodossa, sia che rivestisse la forma razionale che tentavano di darle il Rosmini, il Gioberti, il Bertini. Siccome Ausonio Franchi era un pensatore di singolar vigoria ed uno

scrittore di grande efficacia, così i suoi libri produssero una profonda impressione nell'epoca in cui furono pubblicati, nei primi sei o sette anni che seguirono il quarantotto: egli fu riconosciuto come il Santo Padre del razionalismo italiano. Una ragione del successo va cercata, credo, anche nell'epoca che li vide nascere. L'Italia sentiva il bruciore del disinganno pel disastro in cui erano precipitate le illusioni del nuovo guelfismo. Tutti i sogni di una rigenerazione del Cattolicismo, tutte le speranze e le utopie di un'indipendenza italiana, voluta e sorretta dal Papato modernizzato, erano completamente svanite. Il momento era dunque singolarmente opportuno per combattere, non solo il Cattolicismo, ma anche tutti quegli uomini illustri che si erano fatti promotori e garanti del suo rinnovamento. Un atleta del pensiero che scendeva in lizza, armato di tutto punto, per combattere quegli altri atleti che erano il Rosmini ed il Gioberti, e per iscuotere dalle fondamenta sistemi di dottrina che praticamente avevano condotto a tanti disinganni, poteva esser certo di aver per sè il favore e l'applauso del pubblico. Ed Ausonio Franchi non lasciava in piedi proprio nulla. Con una logica inflessibile egli dimostrava la vanità di tutti gli sforzi che si erano e si sarebbero fatti per innalzare una dottrina che uscisse dai confini del fenomeno e del relativo, e che pretendesse di portare in sè la conoscenza o la rivelazione di un principio divino.

Passarono gli anni, venne la rivoluzione italiana, i più grandi avvenimenti si seguirono con rapida

vicenda, ed Ausonio Franchi taceva, o almeno non parlava che a pochi allievi nell'aula chiusa di una scuola. Il pubblico non sapeva più nulla del lavoro del suo pensiero; i suoi libri cominciavano ad essere dimenticati; ma nella memoria di tutti era rimasto il suo nome, come quello del più fiero nemico che avesse la religione in ogni sua forma, in ogni sua aspirazione, in ogni sua dottrina. Quando, d'un tratto, or son pochi anni, si sparge la notizia che Ausonio Franchi rientrava nel grembo della Chiesa cattolica, ripudiava gli antichi errori, e si rinchiudeva in un convento. Per il pubblico, non iniziato all'evoluzione del pensiero del filosofo, era così rapido il salto dall'un'immagine all'altra, da quella di un razionalista inflessibile a quella d'un penitente inginocchiato, che la conversione appariva inesplicabile ed incredibile. Ma Ausonio Franchi volle egli stesso affermarla e spiegarla, pubblicando nel 1889 un grosso volume, *Ultima critica*, nel quale, riandando tutta la sua dottrina, egli fa la più solenne ritrattazione dei suoi errori passati.

Questo libro è assai interessante, e per sè stesso e come documento storico. Ausonio Franchi ha un singolare privilegio: egli ha cambiato radicalmente il suo punto di vista; oggi afferma quello che ieri negava; eppure gli avversarii contro cui egli si avventa son sempre gli stessi. Col Gioberti si è un po' rappattumato, ma al Rosmini non dà tregua, anzi è contro di lui ancor più feroce di prima. Nel 52 lo combatteva perchè, col suo sistema, tentava di dare una base razionale al teismo cristiano; nell'89 lo com-

batte perchè il suo teismo non è quello di san Tommaso e di Leone XIII. Ma lasciamo queste dispute che rivelano in Ausonio Franchi, pel modo con cui son condotte, un'acerbità sacerdotale. Curiosi davvero questi dogmatici che si azzuffano con tanta ira, quasi che uno qualsiasi dei loro sistemi potesse contenere tutta intera la verità! La verità intera non si contiene in nessun d'essi, ma ognuno di essi ne può contenere una parte, ne può rappresentare un aspetto. Così, si può dire che l'impresa del Rosmini, di costrurre sull'idea dell'*essere* tutta una teoria razionale dell'assoluto, è un'impresa disperata; ma si può dire insieme che quando Rosmini, sulle orme di Platone, afferma che l'idea dell'essere è l'ultima che noi troviamo nella nostra ascesa dal relativo all'assoluto, e che essa è ancora il simbolo migliore che noi possiamo aver dell'assoluto, egli, se non raggiunge, rasenta la verità, ed è tutto quello che in siffatte quistioni è concesso alla ragione umana.

Guardiamo alla sostanza della dottrina di Ausonio Franchi. Nella sua gioventù egli era stato, come abbiamo detto, un critico radicale: sedeva all'estrema sinistra del parlamento kantiano. Egli pertanto negava all'uomo la facoltà di avere una nozione qualsiasi della natura, ed anche dell'esistenza dell'assoluto; rinchiudeva la ragione umana nella cerchia del relativo e del fenomeno; e distruggeva, insieme col teismo filosofico, ogni fede che da questa dottrina avesse origine. Dopo lunghi anni di soggiorno nelle terre del kantismo, Ausonio Franchi si è imbarcato di nuovo, e attraversato il periglioso Oceano

delle più ardue speculazioni metafisiche, è andato a sbarcare nell' emisfero opposto, sulla spiaggia della Scolastica. Si è fatto cittadino di questa nuova patria, e buttata in mare la *Critica della Ragion pura* che per tanto tempo era stata il codice del suo pensiero, non riconosce per suo maestro e per suo autore che san Tommaso.

La tesi ch'egli oggi sostiene è la tesi fondamentale della Scolastica, almeno di quella parte della Scolastica che ebbe per legislatore san Tommaso. La ragione umana, dalle condizioni del mondo relativo, è capace di dedurre la necessità dell'esistenza di Dio. Non solo, ma può anche riuscire a farsi dell'essere assoluto, di Dio, un concetto approssimativo, per quanto inadeguato, ed a riconoscere alcuni degli attributi di cui è dotato. Ma siccome d'altra parte l'essere assoluto è, di sua natura, soprasensibile e soprarazionale, così alla ragione umana non è concesso di formarsene, da sè sola, una nozione scientifica e positiva. Ed ecco la necessità di una *rivelazione* che la soccorra, e le largisca come un dogma divino quella nozione, che, per sè stessa, non può nè scoprire nè comprendere.

Esaminiamo un po' più da vicino il punto essenziale della quistione. Ausonio Franchi, in un capitolo del suo libro, in cui si sente davvero l'unghia del leone per la potenza della dialettica e per la chiarezza dello stile, pone questi due estremi:

« *a*) Non si può conoscere un oggetto, se non in quanto si può determinare; ed un oggetto che può determinarsi è, di sua natura, finito e relativo. Dunque una cognizione vera e propria dell'Assoluto, dell'Infinito, è impossibile.

b) Conoscere un oggetto in quanto è finito e relativo, vale conoscerlo in quanto nella sua essenza ed esistenza dipende da un altro, il quale, se finito anch'esso e relativo, da un altro... Dunque il complesso di tutti gli enti finiti e relativi dipende da un principio di natura diversa, cioè, infinito ed assoluto; e per conseguenza, non v'ha cognizione esplicita degli uni senza concetto implicito dell'altro. Dunque una certa nozione dell'Assoluto, dell'Infinito, è necessaria.

Così, mentre la prima legge chiude la mente umana nella cerchia del sensibile e intelligibile, la seconda le apre insieme uno spiraglio da guardare oltre quei confini. Perocchè in virtù della prima, non si può conoscere propriamente se non ciò che può essere sentito ed inteso, vale a dire il finito-relativo. Ma in virtù della seconda, non si può conoscere formalmente il finito-relativo se non come subordinato ad un principio infinito-assoluto, valè a dire al sovrasensibile e al sovrintelligibile. E per conseguente tutto ciò che possiamo sentire ed intendere (il conoscibile) fa capo in qualche cosa di superiore al nostro senso ed al nostro intelletto (sovraconoscibile) » [1].

In questa bella pagina, la quale a me pare rappresenti egregiamente l'ultimo termine a cui possa arrivare la speculazione umana, vi ha una frase ambigua, la quale è feconda di conseguenze, e contiene il germe della conversione filosofica di Ausonio Franchi. " Dunque „, egli dice, " una *certa* nozione dell'Assoluto, dell'Infinito, è necessaria „. Comincio coll'osservare che, in uno scrittore così esatto, sorprende quell'aggettivo. Una nozione è quello che è. Vi sono le notizie *certe*, che vuol dire accertate, ma le *certe* nozioni, che vuol dire nozioni incerte, non ci sono che nelle menti confuse. Una nozione incerta è una nozione che non è. Ma l'autore ha usato quel-

[1] *Ultima Critica*, pag. 429.

l'epiteto ambiguo per aprirsi una scappatoia da quanto aveva detto più sù, cioè che un oggetto che si può conoscere è necessariamente, di sua natura, finito e relativo. Per questa scappatoia egli giunge ad affermare che si può avere una cognizione positiva anche dell'infinito e dell'assoluto. Con questo artifizio, da kantiano egli è diventato tomista.

Quel *certa* contiene in sè tutta la nuova dottrina del filosofo, come il seme impercettibile contiene in potenza la quercia grandiosa. Ma è, in questo caso, un seme vitale? A me non pare. Non pare che il criticismo kantiano rimanga ferito dai colpi furiosi che gli mena questo disertore. In un'altra pagina del suo libro (p. 419), Ausonio, dopo aver dichiarato che di Dio " si può benissimo sapere ciò che non è, si concepisce e si dimostra ad evidenza ch'egli non è nulla di ciò che è il mondo ed ogni ente mondano, che non è temporaneo, nè finito, nè contingente, nè materiale, nè molteplice, nè mutabile.... „; dopo, dico, aver dichiarato questo, soggiunge :

« Tuttavia coteste negazioni si riferiscono sempre di necessità ad un oggetto positivo, in cui hanno tutte il loro fondamento, la loro ragione, e senza di cui non sarebbero mai possibili. È necessaria una qualche nozione di ciò che è *A* per poter giudicare che *A* non è ciò che è *B*, *C*, *D*. Insomma nessun predicato si potrebbe giammai negare di nessun soggetto, ove non si avesse qualche idea positiva, non solo dei predicati che si negano, ma altresì del soggetto di cui si negano. È una legge logica che vale per tutti i giudizii negativi possibili, e quindi anche per i giudizii negativi intorno all'assoluto o a Dio. Nei quali poi l'elemento positivo del soggetto sono le note di *primo principio* e *fine ultimo*, di *causa delle cause*, di *autore* e *ordinatore dell'universo*, di *prototipo di ogni bontà, giustizia* e *perfezione* ».

A questo ragionamento, a me pare, sta sotto l'errore che è fondamentale a tutte le metafisiche che pretendono di essere affermative, cioè l'errore di applicare al mondo dell'assoluto i procedimenti razionali di cui ci serviamo nel mondo del relativo. È strano il vedere come Ausonio Franchi, mentre riconosce, col rigore dell'antico critico, l'esistenza di questo errore in tutte le metafisiche umane, vi cade egli stesso quando si converte alla metafisica rivelata. E per giustificare la sua nuova posizione, ci presenta, quale espressione degli elementi positivi dell'assoluto, delle frasi che, sottoposte all'analisi, si rivelano vuote d'ogni sostanza.

È verissimo. Quando noi diciamo che una cosa non è un'altra, noi esprimiamo implicitamente un giudizio positivo. Ma perchè? Perchè noi sappiamo di potere, anzi di dover necessariamente applicare a quella cosa ignota qualcuno dei predicati relativi, di cui noi abbiamo una conoscenza ed una rappresentazione oggettiva. Se mi si dice che una cosa non è bianca, io dirò che è nera o rossa, o gialla o verde e così via, e che pertanto dovrà produrre una determinata oscillazione nel mio nervo ottico. Se odo un suono, per usare un esempio del nostro autore, che non so donde venga, io dovrò dire che viene da un istrumento che ignoro ma che produce, come io so, col moto delle sue parti, determinate vibrazioni nell'aria. Ma quando si vuol applicare questo procedimento all'assoluto, mi si fa fare un salto nel buio, e mi si fa rompere il collo. E perchè? Perchè all'assoluto non sono applicabili i predicati relativi, che

soli mi possono servire alla costruzione del mio giudizio e della mia rappresentazione. Un essere che non è nè temporaneo, nè finito, nè contingente, nè mutabile...., è un essere di cui io non posso farmi nessuna nozione, nemmeno una *certa* nozione; è un essere che io ignoro del tutto. Credere di poterlo conoscere, anche in minima parte, sarebbe tanto irragionevole quanto il credere che si possa, in pallone, innalzarsi ad una regione in cui non sia più efficace l'azione della gravità.

L'analisi degli attributi positivi che son dati all'assoluto prova la verità di quanto ho detto. L'assoluto, Dio, si afferma, è *primo principio*. Questo è un gioco di parole che non dice niente, anzi è una proposizione contradittoria. Difatto, è per noi assolutamente impossibile immaginare un principio senza qualcosa che lo faccia principiare; un primo principio è, dunque, un principio che non è principio. Dio è *causa delle cause:* altro gioco di parole. Comprendere, per noi, vuol dire trasformare una causa in un effetto. Portare il concetto di nozione là dove questa operazione non è più possibile, è un singolare abuso della parola. Causa che non ha sovra di sè nessun'altra causa, causa prima, è una frase vuota di qualsiasi significato; è una frase equivalente a zero. Che se poi ci rivolgiamo a quegli altri caratteri positivi dell'assoluto, *autore* e *ordinatore dell'universo, prototipo di bontà, di giustizia* ecc., noi ci sentiamo rimbalzati dal vuoto metafisico nell'antropomorfismo più schietto. Difatto nel *fare*, nell'*ordinare*, sono implicite quelle categorie di tempo, di

spazio, di causa, che si vogliono escludere dall'assoluto appunto perchè tale. Quanto poi alla bontà, alla giustizia, esse son virtù che non si possono esercitare che in *relazione* ad altri esseri. E anche qui si gioca con la parola. Siccome se si dicesse semplicemente Dio giusto, Dio buono, l'antropomorfismo dell'immagine potrebbe manifestarsi troppo evidente, così si ricorre all'idea del prototipo. Dio è il prototipo della giustizia : è una parola sonora, ma che non fa nè freddo nè caldo. La degradazione dell'assoluto nel relativo avviene anche nel *prototipo*.

Che rimane, pertanto, di tutti questi caratteri positivi che si vogliono attribuire all'assoluto? Che rimane di quella *certa* nozione che si pretende aver di lui? Nulla, assolutamente nulla. Ogni giudizio affermativo implica necessariamente una contradizione che lo distrugge. All'essere assoluto non rimane, infine, altro attributo che quello dell'*essere*. Ed ecco l'idea di Platone e del Rosmini ricomparire vittoriosa. L'assoluto è l'essere. Ciò che infine vuol dire, l'*assoluto è*. Ed ecco l'ultimo termine a cui arriva la ragione umana. Ogni tentativo di andare più in là, conduce fatalmente all'illusione ed all'errore.

È noto che il criticismo kantiano, il quale viene appunto alla conclusione della necessaria, inflessibile relatività delle cognizioni umane, si riassume nelle quattro antinomie poste dal grande pensatore come l'espressione finale della sua analisi. È dunque naturale che Ausonio Franchi, che or combatte il criticismo, ponga l'assedio à quella fortezza del pensiero kantiano. Ma per quanto la circondi d'ogni lato, non mi pare ch'egli riesca a penetrarvi.

Le antinomie kantiane, nelle quali si dimostra che la ragione umana, davanti al problema dell'assoluto, è costretta a contradirsi, perchè se da una parte le appare necessaria la tesi dell'esistenza dell'assoluto, dall'altra le appare non meno necessaria l'antitesi della non-esistenza, sono, come dissi, l'espressione definitiva ed esatta della difficoltà insuperabile, che si affaccia al pensiero quando tenta di penetrare nel santuario dell'assoluto. Quelle antinomie, in ultima analisi, dicono: la ragione umana comprende che, per spiegare l'esistenza del mondo relativo in cui vive, essa dovrebbe uscirne; ma, se essa tenta di uscirne, ecco è costretta necessariamente a ricadervi. È così che la ragione distrugge con una mano quello che ha innalzato con l'altra. È così che, dopo ammesso l'assoluto in potenza, deve negare l'assoluto in atto. La ragione, per esempio, riconosce che, al vertice della serie per noi infinita della causalità, dovrebbe trovarsi una causa assoluta, la quale agisse all'infuori del tempo e dello spazio, e quindi non avesse precedenti. Ma quando la ragione si sforza di rappresentarsi questa causa assoluta, ecco che essa è costretta a farla *cominciare* ad agire; ed ecco che essa allora rientra nel tempo, rientra nella successione fenomenale, e di assoluta ridiventa relativa.

Or che fa Ausonio Franchi per sfuggire a queste antinomie, le quali s'impongono alla mente umana con tutto il peso dell'evidenza? Egli nega l'antitesi, e va a trincerarsi nella tesi. L'errore di Kant è, egli dice attribuendo al gran pensatore l'errore che in realtà è suo, di aver applicato all'assoluto i procedi-

menti del relativo. Sta bene che una causa assoluta la quale ha *cominciato* non è una causa assoluta, ma il vero è che la causa assoluta, appunto perchè tale, *non ha cominciato*. Ma questa non è una confutazione; questo è un saltare sul medesimo posto, credendo di andare avanti. Che una causa assoluta sia, per definizione, una causa che non ha cominciamento, questo, certo, lo sapeva anche Kant; ma ciò che Kant ha dimostrato, è l'essenziale impossibilità in cui si trova la ragione umana di rappresentarsi quella causa. La tragica antinomia del pensiero sta appunto qui. Noi vediamo la necessità dell'esistenza di una data cosa, ma vediamo insieme l'impossibilità in cui siamo di dimostrare a noi stessi quell'esistenza; anzi il nostro ragionamento ci conduce necessariamente ad affermare che quella cosa non esiste. Ausonio Franchi, per combattere la definizione data da Kant del *cominciamento*, cioè " un'esistenza preceduta da un tempo in cui la cosa che incomincia non esisteva ancora ", esclama: " Questa definizione conviene bensì ad un cominciamento relativo e parziale, ma non già ad un *cominciamento assoluto* ". Ma come mai egli non si avvede che quella sua frase è contradittoria, e che l'idea del cominciare esclude l' idea dell' assoluto? L' antinomia kantiana ch'egli vuole abbattere risorge più viva di prima dall'arbitrario accoppiamento di quel sostantivo con quel predicato.

***

Se Ausonio Franchi si fosse limitato a combattere

il criticismo kantiano, egli avrebbe fatto opera di metafisico positivo, che vuol dire avrebbe fatto opera vana come quella di tutti i suoi predecessori, ma non sarebbe stato ancora un filosofo ortodosso. Egli perciò fa un altro passo, seguendo sempre le tracce di san Tommaso, e viene a dire, tale mi pare il succo del suo pensiero: per quanto la mente umana sia capace di formarsi un concetto positivo dell'assoluto o di Dio, pure, siccome l'assoluto è sovrasensibile e sovrintelligibile, così quel concetto non può essere, di necessità, che imperfetto, incompleto, confuso. Ed ecco la necessità di una rivelazione, la quale venga a supplire alla debolezza della nostra ragione. La rivelazione noi la troviamo nella dottrina della Chiesa cattolico-romana; ed ecco tutte le difficoltà risolute, ecco completamente rischiarato il mistero del mondo.

Prima di tutto, un'osservazione. È curioso come, per dimostrare la necessità della rivelazione, si creda di dover abbattere il criticismo kantiano. In fondo, lo si dovrebbe anzi tenere in piedi, perchè la necessità di una rivelazione sovrannaturale non mai dovrebbe apparire tanto evidente come in un sistema in cui si dichiara che l'uomo non può saper niente. Che se voi ammettete invece che l'uomo può saper qualche cosa, la rivelazione diventa inutile. Tutta la difficoltà sta nel trovar la chiave che apra la porta dell'assoluto. Se voi gliela date, all'uomo, quella chiave, e gli concedete di socchiudere l'uscio, nulla varrebbe a impedirgli di spalancarlo e di andar avanti con passo sicuro. Quale adunque la ragione di questo

accanimento contro il criticismo? È che si sente che la così detta rivelazione non fa che dare all'assoluto dei caratteri relativi, e si vuole *a priori* giustificare l'esistenza di quei caratteri. Così la rivelazione ci presenta un Dio creatore, cioè un Dio che ha *cominciato* a creare, che *si è risolto* a creare. Ora, contro questa rappresentazione si potrebbe adoperare l'antinomia kantiana, e dimostrare che un Dio che *si risolve* a creare non è Dio. Ma l'antinomia kantiana è già stata, *a priori*, sgominata, e il Dio creatore può andare avanti per la sua strada, senza pericolo d'imboscate. Perchè qui sta propriamente la prima obiezione, che si può opporre a questa teoria della rivelazione la quale viene a completare la imperfetta nozione della ragione umana. È che la rivelazione dell'assoluto ci riconduce, per un circuito, nel relativo da cui doveva farci uscire. Il teismo, sotto tutte le sue forme, diventa un antropomorfismo. È già una contradizione quella d'immaginare un assoluto che entra col mondo in un processo di rivelazioni, che crea, che giudica, che premia, che punisce. Ma quando poi veniamo a dare a quell'assoluto la forma concreta e determinata che troviamo nei testi rivelati, noi poniamo la contradizione in una luce meridiana. Pertanto la rivelazione divina non è, in ultima analisi, che una rivelazione umana che l'uomo fa a sè stesso, alla quale applica l'epiteto di divina per illudersi sul suo valore.

A quest'obiezione che sorge dall'esame intrinseco della rivelazione, se n'aggiunge un'altra di carattere estrinseco, e che io chiamerei l'obiezione storica. Au-

sonio non ne tiene nessun conto in tutta la sua discussione, e in ciò egli s'accompagna alla gran maggioranza degl'Italiani. I quali ignorano che esiste tutta una scienza delle origini del Cristianesimo; ignorano che è per questa strada, assai più che per l'antica delle speculazioni metafisiche, che lo spirito moderno va all'attacco dell'ortodossia. Difatto, data la possibilità di una rivelazione, la questione dei documenti in cui quella rivelazione è consegnata, la questione, infine, delle origini della rivelazione, è di massima importanza. San Tommaso dice: " Sicut maximæ stultitiæ esset idiota, qui ea quæ a philosopho proponuntur falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea quæ *divinitus angelorum ministerio* revelantur falsa esset suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt „. È chiaro: dato il ministero degli angeli, sarebbe un uomo *nimiæ stultitiæ* colui che gli si ribellasse. Ma il guaio è che il ministero degli angeli, scrutato da vicino, si palesa composto di uomini, e non sempre anche degli uomini migliori. Nei secoli antecedenti al nostro, non si discuteva mai sul valore dei documenti, non si ricercava la storia della dottrina; non si discuteva che sul merito della dottrina stessa. Ora la tendenza dello spirito umano è cangiata. Noi siamo imbevuti di critica, così che quello che più c' interessa è la storia delle cose, l'origine, il procedimento del loro divenire. Questa tendenza, portata nelle religioni, ha mutata la faccia dell'incredulità. Se prima vi poteva essere un'incredulità di filosofo, oggi vi è un'incredu-

lità di erudito, il quale si esercita sui fatti, e coi fatti spiega il sorgere, il diffondersi, il decadere delle religioni, del Cristianesimo come d'ogni altra.

Ora, questa scienza critica c'insegna che, nella storia del Cristianesimo, bisogna distinguere due parti essenzialmente diverse: l'apparizione di Gesù nel mondo ebraico: la fondazione della Chiesa ellenoromana. Il primo di questi avvenimenti ha data l'occasione, non ha data la sostanza al secondo. Fra l'idealismo morale di Gesù e il dogmatismo dell'istituzione ecclesiastica, non c'è nessun nesso e nessuna simpatia. Se l'apparizione del Nazareno, pur ridotta dalla critica alla sua misura storica e reale, può sembrare, anche all'uomo moderno, un fenomeno unico davvero, e in gran parte ancora misterioso, l'istituzione della Chiesa e la composizione della sua dogmatica è cosa perfettamente chiara. Quella dogmatica è stata, come ogni cosa umana, il prodotto di passioni, di lotte, di tradizioni, d'idee, di preconcetti, che a vicenda influirono gli uni sugli altri, per metter capo ad un risultato estremamente complesso, ad una compagine colossale, tenuta in piedi unicamente dalla forza dell'autorità gerarchica. [1]

Nessuno ha sentito ed ha espresso così fortemente come Ausonio Franchi il contrasto fra il Vangelo e la Chiesa. Nel libro, scritto nel 1852, alla domanda ch'egli si faceva: " La religione che la Chiesa ci fa

---

[1] La storia della dogmatica cristiana è stata, in questi ultimi tempi, si può dire trasformata ed avvivata da un nuovo spirito, pel lavoro immane e geniale di un alto ingegno, Adolfo Harnack, la cui *Dogmengeschichte* è un monumento d'erudizione, e un mirabile esempio di metodo scientifico e di larghezza di vedute.

professare come cristiana e divina, è dessa veramente quella istituita da Cristo col suo Evangelio? „, egli rispondeva con una pagina da lui riprodotta nel libro odierno: [1]

« No, perchè nella Chiesa non trovasi nulla di ciò che Cristo e l'Evangelio hanno più solennemente prescritto, e trovasi invece tutto quello che l'Evangelio e Cristo hanno più severamente riprovato, o assolutamente taciuto. E fra le cose *prescritte* dall'Evangelio, ma non osservate dalla Chiesa, si annovera l'eguaglianza e fraternità degli uomini, amor di Dio e del prossimo, tolleranza, mansuetudine, beneficenza, disinteresse, giustizia. E fra le *taciute* dall'uno, ma predicate dall'altra, la colpa d'origine, il mistero della Trinità, i sacramenti, il purgatorio. E fra le *riprovate* da una parte, ma commesse dall'altra, la deificazione del papa, il mercimonio della preghiera e della liturgia, l'istituzione delle monache e dei frati, il fasto, la ricchezza e la signoria temporale ».

Ricordando questa terribile invettiva, oggi il filosofo convertito esclama:

« È una filza d'asserzioni l'una più gratuita, più falsa, più bugiarda dell'altra. Muovono tutte dal supposto che l'Evangelio sia il codice della Chiesa, cioè l'unica fonte delle sue credenze e delle sue dottrine. Ma quel supposto è falsissimo, e chi lo ammette o non ha mai imparato il Catechismo o ne ha perduta memoria. Non da una sola, ma da due fonti sono attinte le dottrine cristiane; l'una è la Sacra Scrittura (tutti i libri del Testamento antico e nuovo, e non già il solo Evangelio), e l'altra è la tradizione viva e perenne, derivata dagli insegnamenti degli Apostoli e dei Padri e dichiarata dalle definizioni dei Concilii e dei papi ».

Strana cosa davvero! Il nuovo apologista ammette

---

[1] *Ultima Critica*, p. 242.

anch'esso, come l'antico critico, questa duplicità di elementi di cui si compone il Cristianesimo; dichiara che non basta rivolgersi al fondatore del Cristianesimo, di cui conosciamo la vita e la parola, per avere l'insegnamento della sua religione; dichiara che questo insegnamento deve cercarsi piuttosto nelle deliberazioni di assemblee gerarchiche e negli scrittori di filosofia, venuti alcuni secoli dopo; riconosce infine che, fra il risultato di queste tardive elaborazioni dottrinarie e l'ispirazione originaria, gl'intenti, gl'ideali di chi dovrebbe aver portato in terra il Cristianesimo, c'è un disaccordo essenziale.

Or io mi domando: com'è mai possibile che il pensatore, il quale fa della sua fede un oggetto di meditazione e di studio, non sia colpito da un fatto così singolare; non senta che lì sta il nucleo del problema; non senta che il valore metafisico d'una dottrina, la quale è il frutto di una faticosa e lunga elaborazione del pensiero umano, non basta a dare a quella dottrina il valore di verità assoluta; che ciò che importa soprattutto è di conoscere l'origine di quella dottrina; che la rivelazione non può esser rivelazione, se non conosciamo in che modo essa è diventata rivelazione? A questa domanda, io non so dare che una sola risposta: l'apologista è un pensatore che vive nelle nuvole, in mezzo alle formole metafisiche. È solo alla condizione di non discender sulla terra e di non toccar nè gli uomini nè i fatti, che l'apologia dogmatica è possibile. E dirò anche che, finchè gli avversari di quella dogmatica salivano anch'essi nelle nuvole, per scagliarle contro proiettili

metafisici, non ottenevano che una vittoria d'apparenza; tanto è vero che Ausonio Franchi, il quale era stato uno di quegli avversari, ora ripiglia i suoi proiettili metafisici e li adopera a difendere quel che prima aveva offeso. Ma il pensatore che ha il senso storico, e abbandona le nuvole e la metafisica, e discende in terra a guardare i documenti e le dottrine nel loro nesso d'origine, e gli uomini nei loro moventi, nelle loro passioni, nell'ambiente in cui agivano, procede, non più fra le larve della mente, ma nella realtà delle cose; e questa realtà gli s' impone con tanta evidenza, che a lui riesce del tutto impossibile di non riconoscerla, più impossibile ancora di abbandonarla, riconosciuta ch'egli l'abbia.

Lo spirito critico dell'età moderna ha preso questo indirizzo da cui nulla può farlo recedere; ed è perciò che l'apologia di Ausonio Franchi, per quanto possa essere interessante, e per quanto sia grande il suo valore speculativo, è un libro d' altri tempi, che non può trovar rispondenza nel presente; è il prodotto di uno spirito solitario, che gira e rigira nel circolo chiuso delle proprie astrazioni.

***

Ma ora che abbiamo analizzato il procedimento razionale col quale il critico è ritornato alla fede, vogliamo fare un'altra considerazione. In fondo, le conversioni, tanto alla fede che all'incredulità, non si fanno mai, o almeno non si fanno mai esclusiva-

mente, per un ragionamento. Tutto il nostro discorso, tendente a dimostrare la relatività del ragionamento umano, dimostra implicitamente come l'uomo possa sempre sfuggire alle sue strette. Finchè l'uomo non va ad urtare contro la realtà dei fatti esterni, finchè vive nella stanza chiusa del suo pensiero, egli può sempre disporre le cose nel modo che meglio gli accomoda. Pertanto, nel fondo d'ogni conversione, non c'è un ragionamento, bensì un impulso dell'animo, un'impressione, un sentimento. Anche nella conversione di Ausonio Franchi deve esserci stato qualche cosa di simile, e a me pare che il suo libro lo riveli.

Il razionalismo giovanile del pensatore era stato anch'esso un'espressione di quella protesta, che usciva dalla coscienza popolare, contro la reazione che ritornava a imporsi vittoriosa, e univa in una nuova alleanza la religione e la politica. Alla vista della infelicità dei popoli, soprattutto dell'Italia, consacrata dall'ipocrisia farisaica dei potenti, il pensatore si ribellava, e tentava di scuotere, colle armi della sua dialettica, l'altare ed il trono. Passarono dieci anni, ed avvenne un radicale mutamento. Le idee, le speranze, le aspirazioni, per cui il filosofo aveva combattuto, rinacquero piene di forza, e ripresero il campo che avevan perduto. La reazione fu definitivamente sconfitta. Ma ahimè, la vita umana non s'intesse che di disinganni! Il desiderio, raggiunto che sia, non ha più sapore. Anzi molte volte, dove si credeva di trovar il dolce, si trova l'amaro. Gl'individui e i popoli hanno il medesimo destino. La libertà, l'indipendenza, il

progresso hanno portato con sè delle conseguenze che nessuno prevedeva; e queste appaiono così minacciose, che molti se ne ritraggono spaventati, e dimenticando e i mali passati e i benefizi raggiunti, perdono l'equilibrio del giudizio, e non veggono se non rovina e perdizione.

Parrebbe che Ausonio Franchi appartenga a questa schiera. Dopo d'aver tanto desiderato e anche cooperato alla vittoria dell'idea moderna, egli prova un disinganno così profondo, ha un'impressione così viva del pericolo e del danno in cui quell'idea ha travolta la società, ch'egli la rinnega, e ritorna coll'anima a quel passato che a lui un tempo pareva un abbominio. Il suo libro è, per una gran parte, un'invettiva contro la società moderna. Tutto vi sarebbe in una decadenza spaventosa, perduta la morale, perduto ogn' ideale, perduto il sentimento della giustizia e della virtù; il progresso è una menzogna; responsabile di tanti guai è la tanto sospirata libertà!

Ebbene, in questi lamenti che pur riproducono una tendenza assai diffusa nell'animo dei contemporanei, c'è un'immensa esagerazione, anzi c'è addirittura un rovesciamento del vero. Che la realtà non risponda alle speranze esaltate d'un tempo, chi nol vede? E come non sarebbe? Lo spirito umano s'illudeva di poter raggiungere la felicità assoluta. Ciò naturalmente non avvenne. Si prevedeva, con l'agile speme, una via tutta facile e piana. Ci troviamo invece su di un sentiero pieno di triboli e di sassi. Ma per non vedere che l'umanità, sia pur coi piedi insanguinati, va avanti su quel sentiero, e respira, direi quasi, ad

ogni passo un'aria più vitale, o bisogna esser ciechi o bisogna chiudere gli occhi. L'azione dell'arbitrio prepotente nella società va diventando sempre più piccola, perchè la società si organizza sopra leggi razionali, le quali per quanto imperfette, s' ispirano sempre più ad un sentimento di giustizia, diremo meglio, al sentimento dell'eguaglianza umana. Oggi non vediam più don Rodrigo. Eppure egli, certo, non si è convertito agli argomenti di fra Cristoforo. Rivive ancora quello scellerato, con tutte le sue malvage passioni, ma è tenuto in freno, perchè è diventato più debole dei buoni, i quali, pel libero esercizio delle loro facoltà, tengono a terra l'ignoranza prepotente e perversa. Al principio del secolo, un despota di genio ha sparsa di stragi l'Europa, pei capricci della propria ambizione. Oggi, ciò non sarebbe. L'umanità gliel'impedirebbe, o, dirò meglio, l'umanità ha creata una condizione di cose in cui egli stesso vorrebbe dirigere diversamente la sua azione. Se il socialismo è diventato così forte, trova sì numerosi gli aderenti, si diffonde dovunque; non è già per quella volgare spiegazione, che si sia acuita negli uomini la smania del godimento; gli è perchè, alla radice di quel movimento, c'è una legittima aspirazione dell'umanità, la quale si sente diventata matura per un'organizzazione, in cui la giustizia sia più rispettata, più rispettata la solidarietà umana.

Certo, con tutto questo, c'è nel mondo una somma sempre eguale d'infelicità, perchè l'infelicità dipende dal contrasto fatalmente necessario fra l'ideale e la realtà. Ma crediamo esservi altresì oggi una somma

di miserie assai minore, che, non dirò alcuni secoli, ma cinquanta o sessant'anni or sono. In fondo, la ragione delle tristezze e delle inquietudini odierne sta qui. Gli uomini avevano creduto che la libertà politica e l'indipendenza nazionale dovessero dare la felicità. Raggiunti questi due scopi, il problema umano sarebbe stato esaurito. Ed ecco invece che questa speranza si rivela un' illusione; ecco che, realizzati quei due ideali, appare l'immagine d'un altro ideale che invita gli uomini a realizzarlo. Di qui una ripresa di moto e di agitazione, quando si aspettava il riposo; di qui timori, discordie, illusioni, fremiti di lotta, proposte di resistenza, tutto infine quel complesso di fenomeni che accompagna ognora l'avvicinarsi di un nuovo periodo umano. Ma questa condizione di cose non è un segno di regresso, non un sintomo di decadenza. Essa ci dice invece che l'umanità procede, senza indietreggiare, anzi senza fermarsi, nella sua ascesa infinita sulla spirale della civiltà; ci dice che tutte le previsioni, ispirate dal disinganno e dalla paura, son basate sul falso, e che da esse non si deve trarre nessuna guida di pensiero, nessuna norma di condotta.

***

Ci siamo lungamente fermati su questo episodio, alterando le proporzioni del quadro. Ma ci attiravano la singolarità del caso, e il valore dell'uomo e del

libro. Rientro nella cornice che avevo prestabilita al mio disegno.

Parallelo a questo movimento, che si esplica nel seno del Cattolicismo ortodosso, corrono altre tendenze, in cui si ripercuote il pensiero moderno nei suoi vari aspetti. Terenzio Mamiani, insigne pensatore e cittadino, è stato il legislatore di un sistema ontologico e di una metafisica teistica, che ha raccolte intorno a sè molte delle migliori forze del pensiero italiano. Le idee del Mamiani intorno al problema religioso sono riassunte nell'ultimo dei suoi libri: *La religione dell'avvenire*. La religione pel Mamiani si riduce all'intuizione di un principio divino, regolatore supremo; il culto, all'esercizio della virtù, della carità e della giustizia. Gesù, secondo il Mamiani, ebbe l'intuizione di quel principio supremo, e pertanto noi dobbiamo credere ai dogmi da lui rivelati; ma questi dogmi, ch'egli riduce a dodici, non sono che affermazioni razionali e morali. Infine pel Mamiani il progresso civile è il futuro regno di Dio.

A questa forma di teismo cristiano, che però non è appoggiato a nessuna base di ricerca storica e critica, si è unita la maggior parte degli uomini che hanno avuta una parte saliente nelle vicende politiche dell'Italia moderna. Ridurre il dogmatismo cattolico ai minimi termini possibili, fondando su quel rimasuglio la Chiesa dell'avvenire, era l'obbiettivo di quella tendenza, ispirata piuttosto dal sentimento e dalle esigenze pratiche che dalla coscienza critica della difficoltà sostanziale del problema.

La filosofia del Mamiani, che è stata, se posso

così esprimermi, la filosofia ufficiale del partito moderato in Italia, ebbe il suo organo in una rivista: *La filosofia delle scuole italiane*, che vive ancora, in cui scrissero alcuni degli ingegni più forti, più colti, più eleganti d'Italia, quali G. M. Bertini, Luigi Ferri, Giacomo Barzellotti; ed ebbe, com'è inevitabile in ogni organizzazione del pensiero e dell'attività umana, la sua destra e la sua sinistra.

La personalità più saliente della parte avanzata è stato il Bertini: uno scrittore così logico e così arguto, un ingegno così largo e così suggestivo, che dovrebbe avere ben altra fama, se la fama in questo mondo venisse al vero valore. Il Bertini, che appartenne alla generazione che ha veduto il 48, aveva cominciato a rivelarsi con la difesa del teismo cristiano. Ed anzi, curioso episodio, fu appunto per combattere la dottrina del Bertini che Ausonio Franchi aveva, nel 1852, impugnate le armi del criticismo kantiano. Ma il Bertini, che pare fosse un'anima profondamente religiosa, e che pertanto era condotto a scrutar nelle viscere il problema della religione, non si fermò a quella linea di confine alla quale s'eran fermati, tutti d'accordo, quali che fossero le loro divergenze metafisiche, il Rosmini, il Gioberti, il Mamiani. Egli andò avanti, squarciò tutti i veli, risoluto di contemplare la verità faccia a faccia. Il Bertini, unico in Italia, pur mantenendosi nella ispirazione essenzialmente religioso, troncò ogni legame coll'ortodossia, anche nella forma più attenuata. Egli comprese che la Chiesa è un masso immobile, che va lasciato dove sta e come sta. Chi crede di poterlo

smuovere, si condanna a sforzi inutili. L'illusione è, in questo caso, il frutto di uno spirito inconseguente. In una serie di *Lettere sulla religione*, il Bertini, parlando della Chiesa e de' suoi traviamenti, scriveva:

« Un' istituzione capace di lasciarsi dominare e fuorviare dallo spirito del tempo, non è sovranaturalmente divina; non è divina se non in quel senso in cui lo sono tutte le istituzioni umane, le quali, formatesi per quell'impulso a quella cooperazione che Dio presta immutabilmente ad ogni cosa finita, si svolgono secondo le proprie leggi, con tutta la lentezza, i regressi, i traviamenti che derivano dalla debolezza e dalla malvagità degli uomini; arrivano al bene passando pel male, raggiungono la verità dopo aver percorso una lunga serie di errori, si trasformano secondo i vari tempi, conservandosi perpetuo e indistruttibile fra gli uomini l'elemento divino. La Chiesa non è divina in altro senso. Il Cristianesimo fu un portato naturale dell'umanità, un risultato di tutta la storia precedente. Come ci furono genii poetici, genii musicali, genii matematici, così ci fu un genio di religiosità che si chiamò Gesù... I suoi discepoli e i loro successori non ebbero più che un'oscura apprensione della verità che Gesù aveva veduta, e vennero elaborando una delle solite religioni umane, superiore certamente di gran lunga al Mosaismo e al Paganesimo, ma, non meno di queste, fornita di leggende, di formole dogmatiche, di sacerdozio, di gerarchia, tutte cose contrarie all'essenza della vera religione, atte a corromperla, a metterla in collisione colla morale, a trasformarla in superstizione. Ma, malgrado tutto ciò, l'elemento geniale e divino del Cristianesimo non perì, nè perirà mai.... Gli elementi anticristiani che vi si sono incrostati nella serie dei secoli son destinati a perire ».

In Italia non c'era forse che il Bertini, che sapesse scrivere una pagina in cui il senso critico, l'in-

tuizione storica e il sentimento religioso si unissero così strettamente insieme. Tutta l'opera del filosofo è informata a tale ispirazione. Sarebbe naturale di credere che l'efficacia di un ragionatore così limpido, temperato e sereno, sia stata grandissima. Invece è stata nulla. E il nome del Bertini è presso che dimenticato. Gli è che l'assolutismo cattolico ha propriamente atrofizzato, nella questione religiosa, il senso critico degl' Italiani. Già lo dicemmo, parlando di Ausonio Franchi: la religione per essi non è se non una metafisica. Che possa essere una storia, nessuno lo ammette, e nessuno nemmeno riesce a comprenderlo.

***

Se il pensiero critico difficilmente attecchisce in Italia, la speculazione filosofica vi è cresciuta rigogliosa, e ha mandato in ogni direzione le sue propagini. Le opere più forti che vi siano apparse, in questi ultimi tempi, appartengono alla scuola hegeliana. L'hegelianismo italiano tiene un posto eminente nella filosofia dell' ultima metà del secolo nostro. Quel grande sistema, da cui infine ci vengono le teorie del progresso, dell'evoluzione, dell'eterno *divenire* del mondo e dell'umanità, trapiantato in Italia dalla potente iniziativa del Vera, ha avuto nello Spaventa, nel Fiorentino, nel De Meis, nel Mariano, nel D'Ercole, efficaci cultori, i quali hanno fatto comprendere la profonda razionalità che ne vivifica tutte le parti.

Ma la personalità più eminente dell'hegelianismo italiano a me pare sia Pietro Ceretti.

Il Ceretti è una delle figure più singolari, più originali e più interessanti, nel movimento delle idee moderne. Egli è morto nel 1884, dopo aver vissuto sessant'anni completamente ignorato. Eppure la sua attività intellettuale è stata enorme, direi anzi senza esempio. Ben pochi hanno avuto, nel campo della speculazione astratta, uno spirito più creatore del suo. Ma egli, vivente, non ha pubblicato presso che nulla, e si è racchiuso in una perfetta solitudine intellettuale, innalzando da sè solo e per sè solo un immane monumento di pensiero, davanti al quale si rimane stupefatti e quasi sgomentati. Il Ceretti è stato rivelato da Pasquale D'Ercole; il quale, già benemerito della filosofia italiana per un suo bel libro intorno al Teismo, si è accinto alla faticosa impresa di pubblicarne le opere più importanti, e d' illustrarne la vita ed il pensiero. Scrittore troppo ineguale ed oscuro, il Ceretti può talvolta spiacere, e il suo sistema non può sottrarsi al fato che pesa su tutti i sistemi filosofici, d'essere una creazione affatto soggettiva, la quale, innalzata con una mano, potrebbe esser distrutta coll'altra. Ma con tutto questo, il Ceretti è un colosso del pensiero moderno, e quel suo sistema è uno degli sforzi più potenti che mai siansi fatti per dare la scalata alla vetta inaccessibile su cui si cela l'assoluto. Disgraziatamente, la mole stessa dell'opera e l'oscurità del suo stile (oscurità troppo naturale in un uomo che non scriveva se non per sè), non ci lasciano sperare che sul suo nome venga a posarsi un raggio della gloria che a lui sarebbe tanto dovuta.

Non è qui il luogo di toccare, neppur di volo, lo svolgimento del pensiero cerettiano. Come filosofo, egli ha cominciato coll'essere propriamente un discepolo di Hegel, e ha dedicata tutta la forza del suo potente pensiero, nutrito di un'immensa dottrina, a seguire, in tutte le sue manifestazioni, la realizzazione, nel mondo dei fenomeni, dell'idea, del logo hegeliano, il quale, diventando cosciente di sè stesso, determina l'assoluto. Il Ceretti ha rifabbricato, direi quasi, sulle antiche fondazioni, ma con importanti aggiunte e cambiamenti, il sistema hegeliano, da lui chiamato giustamente un *idealismo reale*. L'immensa opera: *La ragione logica di tutte le cose*, è appunto l'esposizione di questa prima parte della filosofia del Ceretti. Ma negli ultimi anni della sua non lunga vita, il suo pensiero si è andato modificando. Egli non abbandonava la filosofia hegeliana, perchè per lui il mondo fenomenale continuava a essere la realizzazione dell'idea logica immanente, la quale si distingue nell'opposizione di soggetto ed oggetto, e tende a ricostituirsi in un'unità cosciente; ma non vedeva più, in quest'idea, la determinazione dell'assoluto. Per lui, l'assoluto è la coscienza, posta come un principio indeterminato

« che comprende tutti i determinati, e nullameno non può esser determinato in nessun modo. È il termine generale non riduttibile alla categoria di sistema veruno, e nullameno fattore di tutti i sistemi.... Noi concepiamo come logicamente necessario l'assoluto *Uno*, ma tale assoluto della nostra coscienza si può enunciare e nulla più. Volendo definire, discendiamo necessariamente nel rapporto e perciò nel dualismo. Hegel avvertì

positivamente la necessità logica di questa unità fondamentale, ma non che la medesima non è predicabile se non si costituisce in rapporto; con questo rapporto la medesima diventa un finito dualismo. La religione, ponendo quest'unità fondamentale, deve necessariamente giudicarlo un *mistero*.... Noi possiamo dire che l'Assoluto è la coscienza, ma non possiamo definirlo, perchè, dicendo che l'assoluto di tutti i termini è impredicabile, enunciamo quello che non può esser in alcun modo trasceso dalla nostra coscienza ».

Questa è una pagina fondamentale. Le parole del profondo pensatore sono stampate nel bronzo, e determinano, una volta per sempre, l'essenza e i limiti del problema dell'Assoluto. Se non che, da questa affermazione che l'Assoluto è coscienza, ma coscienza impredicabile e superiore a qualsiasi opposizione di rapporto, il Ceretti veniva condotto a considerare il mondo come una creazione della coscienza, che non esiste che nella coscienza, e cadeva a poco a poco in una specie di soggettivismo contemplativo, nel quale la sua vita si è chiusa. Potrebbe dirsi che il Ceretti negli ultimi suoi anni, toccando il vertice della speculazione, s'è sprofondato nella pace di un *nirvana,* nel quale si rivelava a lui la irrealità dell'universo.

« Tutti i fenomeni », egli diceva con profonda parola, « son fenomeni della Coscienza, e conseguentemente ogni antinomia dei medesimi fra loro è un'antinomia della Coscienza con sè stessa.... Il soggetto contemplativo dice a sè stesso: Io sono la contemplazione dell'Universo, ma non così come se l'Universo esista ed io lo contempli. Il contemplante ed il contemplato sono la Coscienza, ed Io esisto non come un Io relativo ad un Altro, ma come unità della Coscienza che contempla l'Io e

l'Altro reciprocamente esteriori; conseguentemente, contemplando l'Universo sensibile o cogitabile, io contemplo me stesso... Nulla è nella Coscienza tranne la Coscienza stessa, e conseguentemente nulla nella mia coscienza tranne la mia coscienza; il mio mondo soggettivo e oggettivo è necessariamente la mia coscienza... Il sogno è la realtà più positiva, e non possiede la realtà positiva se non colui che sappia di sognar la realtà ».

Come non ricordare, a queste parole del filosofo, i versi di Shakespeare:

We are such stuff
As dreams are made on, and our little life
Is rounded vith a sleep?

Il poeta e il filosofo si confondono in un solo pensiero.

Il Ceretti, inchiodato dalla paralisi sopra una sedia, immiserito, annientato nel corpo, trovava il modo di scrivere, poco prima di morire, una pagina maravigliosa ed eroica; che si direbbe pensata da un sapiente Bramino, tutto assorto, sulle sponde del Gange o dell'Indo, nell'impassibile contemplazione dell'Universo, piuttosto che da un Italiano vissuto in questa fine di secolo, in una piccola città del Lago Maggiore:

« Un tale filosofo che era, come avviene ai filosofi e ai poeti, tormentato dal bisogno di praticare la solitudine campestre, per conversare col proprio spirito e deporre sulla carta i propri pensieri, essendo stato paralizzato nelle gambe e non potendo più segregarsi dal rumore del mondo sociale, a poco a poco imparò a ritrovare il suo spirito anche in mezzo a quello: e così meditò e scrisse come prima. Più tardi, la paralisi essendo progredita alle mani, nè potendo più scrivere, a poco a poco imparò a meditare anche in presenza altrui e formulare e det-

tare i propri pensieri, perchè fossero deposti sulla carta come prima. Più tardi ancora, la paralisi essendo progredita alla lingua, a poco a poco imparò a trovar abbastanza soddisfazione nel formulare mentalmente i propri pensieri, senza estrinsecarli verbalmente e graficamente. In quest'ultima fase della sua storia, trovò che lo spirito pensante, avendo compiuta la sua orbita, era arrivato presso al suo centro, che spontaneamente aveva sempre cercato e non mai trovato, e presso al quale fu da una coatta abnegazione condotto.

« Questa, in ultima analisi, tanto benefica coatta abnegazione ha dato il suo frutto sul terreno prelaborato dalla libera volontà. Presso a questo centro, cioè nell'astrazione dal sentimento e dal senso intimo ed esteriore, non vive il dolore, poichè non vive il piacere, e reciprocamente. *Il pensiero puro vive sopra il mondo di possibili dolori e piaceri.* Ma il pensiero puro può tuttavia conturbarsi, se si implichi in possibili predilezioni o avversioni di qualche pensiero definito. L'*Io* che muore nella nascita dell'altro *Io*, è un pensiero definito, ossia un definito sistema di cogitabilità. *Il mio Io è mortale, ma non è mortale la coscienza generale di cui il mio Io è storico momento.* Questa coscienza non è nè soggettiva, nè oggettiva, ma principio generale in cui svolgonsi, d'una in altra, la soggettivazione e l'oggettivazione. Chi vuol vivere immortale deve considerarsi Coscienza definiente, e non prediligere qualche sua definizione, e concepire che in una definita astrazione della Coscienza versa l'Io che nasce e muore.

« La sapienza assoluta è l'assoluta indifferenza; contemplare come non proprie le azioni e reazioni spirituali. Il male non può nascere che dall'opposizione; l'inopposizione distrugge ogni possibilità di positivo e di negativo. Questa Coscienza è l'*Io* assoluto che crea la sua attitudine a creare. La Coscienza assoluta è l'*Io* astrazione delle sue astrazioni, nella quale crescono e muoiono, come determinati pensieri nel pensiero determinante, gli *Io* momentanei figliuoli del tempo. L'*Io* assoluto non è nè eterno nè caduco, perocchè crea il tempo che possibilita l'idea dell'eternità e della caducità » [1].

---

[1] D'Ercole, *Notizia sugli scritti di P. Ceretti*, pag. 172.

Certo, qui abbiamo qualche cosa di grande e di profondamente religioso. Questa vittoria sul pessimismo, ottenuta da un uomo sofferente, che nella contemplazione della coscienza assoluta annienta ogni opposizione, annienta quindi il dolore e il piacere, ci s'impone come una delle manifestazioni più potenti dell'umana personalità. La sublime imprecazione di Giacomo Leopardi, che insorgendo sotto la sofferenza maledice la causa onnipotente che gliela infligge; la contemplazione pessimista di Arturo Schopenhauer, che non sa trovare altra uscita dai mali se non la distruzione volontaria del mondo: pèrdono in parte la loro grandezza davanti alla serena indifferenza di quest' infelice, che trova nella contemplazione religiosa dell'unità dell'Assoluto, una ragione per affermare la vanità di tutto, e, col tutto, del dolore stesso di cui egli è la vittima.

***

Abbiamo veduto come i rosminiani, e tutti coloro che, direttamente o indirettamente, si attaccano all'indirizzo del Rosmini, ponendo l'Assoluto all'infuori e staccato dal mondo, riescono a salvare l'ortodossia, o, almeno, a rifugiarsi in un teismo che dell'ortodossia può assumere l'aspetto. Gli hegeliani, che veggono l'Assoluto nell'idea immanente nell'Universo, si tengono necessariamente lontani da ogni premessa ortodossa e teista, e vengono sull'orlo del panteismo. Parrebbe assai difficile trovar un'uscita da tale alternativa. Eppure, in Italia, ci fu un pensatore

arguto che ha tentato tale uscita. GIUSEPPE PIOLA, in un libro interessante e originale, *Forza e Materia*, ha combattuto l'oggettivazione delle idee, distinte dall'Io pensante, come volevano Platone e Rosmini, e ha cercato l'Assoluto nella soggettività dell'Io, in un modo non molto dissimile dal Ceretti. Se non che il Piola, che può dirsi il filosofo dell'individualità, vuol vedere in questa il carattere dell'Assoluto, e così tenta di sfuggire all' attrazione ch' esercita l' abisso del panteismo su tutti coloro che affermano l'immanenza divina. L'Io, dice il Piola, ha coscienza di ciò che fa, e siccome non fa e non può far sè stesso, così non ha e non può aver coscienza di sè stesso. Ma nel sentire la sua azione, egli afferma implicitamente ciò che non è quella, cioè sè stesso autore di quella, e la sua affermazione staccata, in questo caso, da ogni azione o coscienza, si chiama credenza. Ora, di questo trascendente, di questo Io in sè, non possiamo avere alcun concetto positivo, appunto perchè al di sopra della coscienza. Non possiamo, rispetto ad esso, far altro che negare ogni pensiero con cui ci sforziamo di rappresentarcelo; non possiamo che attestare la nostra voglia, e insieme la nostra incapacità di pensarlo. L'essere adunque è il soggetto in sè, in quanto è indipendente dalla sua azione. L'individualità è il carattere dell'essere, perchè essa è un'unità che non si può disfare, non essendo fatta da noi; quindi l'individualità è cosa anch' essa trascendente.

Lo scoglio contro cui ci pare s'infranga la filosofia del Piola, è la difficoltà di accordare l'unità dell'indivi-

dualità trascendente con la molteplicità delle manifestazioni individuali in cui si rivela. Affermando l'Assoluto individuale, il Piola dà all'Assoluto la predicabilità, e cade nella contradizione che tale operazione porta inevitabilmente con sè. Ma il Piola con quella sua affermazione ha voluto salvare l'ortodossia religiosa, salvare il concetto di un Dio individuo. Il suo libro è l'ultimo sforzo, veramente poderoso, che in Italia siasi fatto in questo indirizzo.

***

Da quanto siam venuti fin qui dicendo, appare come il pensiero italiano siasi esercitato, lasciando orma profonda, nel campo delle discussioni metafisiche. Ma se fosse rimasto rinchiuso in quest'arena, non si potrebbe dire che esso partecipi al movimento della coltura, all'indirizzo delle idee moderne. Infatti, chi ben guarda deve pur riconoscere che quell'indirizzo si manifesta nell'abbandono di ogni affermazione metafisica, e che i frutti meravigliosi raccolti dall'umana intelligenza, nel nostro secolo, son dati da metodi di ricerca opposti a quelli usati dai metafisici puri, sono l'ultimo risultato della convinzione che la scienza della realtà non può trovarsi nella speculazione astratta, che questa può essere una poesia, non può essere una scienza. Le grandi e feconde vittorie che la mente umana ha guadagnate nei tempi nostri sulla natura, di cui riesce a signoreggiare e a dirigere le forze, son dovute alla coscienza, divenuta nell'uomo moderno chiara e de-

terminata, della potenza, ma insieme dei limiti, della ragione umana. È questa coscienza che lo ha persuaso a rivolger tutte le sue forze all'analisi dei fenomeni e dei rapporti che li collegano gli uni agli altri, abbandonando come non scientifica ed oziosa ogni speculazione sull'assoluto in sè stesso e sui suoi vincoli col relativo. Si può dire pertanto, senza tema d'errare, che l'iniziatore del pensiero moderno è stato Emanuele Kant. Certo, come avviene di ogni cosa umana, anche l'opera del grande pensatore contiene e imperfezioni e lacune. Ma fu la sua critica che ha dato alla mente umana le norme del suo procedere, che l'ha fatta uscire dai sentieri tortuosi in cui s'andava inutilmente aggirando, per collocarla sulle rotaie di ferro d'un razionalismo infallibile, perchè determinato e cosciente. Se nella prima metà del secolo è sorta, contro il criticismo kantiano, un'insurrezione dell'idealismo metafisico, di cui l'Hegel in Germania e il Rosmini in Italia furono i più illustri rappresentanti, quest'insurrezione fu vinta, o meglio si è consumata da sè stessa, nella seconda metà del secolo; e la scienza della realtà, liberata da ogni impaccio, s'è innalzata sulla base della critica della cognizione, quale era stata posta dal genio analitico del Kant. Le scuole neokantiane sorsero, possiam dire, in ogni nazione civile. Ma la vitalità del kantismo, più assai che in queste scuole, sta propriamente nel principio regolatore ch'egli ha dato all'intelligenza umana, e che n'è diventato una parte così essenziale, così connaturata, che l'uomo moderno lo adopera senza quasi più avvedersene.

In Italia, la filosofia kantiana ebbe, in questi ultimi tempi, un illustratore insigne in Carlo Cantoni. Non so qual altra nazione possegga un'esposizione così chiara e completa di tutto il vasto e astruso pensiero del Maestro. E l'opera del filosofo italiano non è solo un'esposizione, è piuttosto una discussione profonda e limpida, in cui l'illustratore prende occasione dall'esame delle teorie del criticismo, per porre dei limiti al criticismo stesso, e impedirgli di diventare a sua volta dogmatico e metafisico.

Se non che anche in Italia io credo che il kantismo, più ancora che nelle opere a lui esplicitamente dedicate, si ritrovi vivente in tutto l'indirizzo del pensiero e della coltura. Il progresso di tutte le scienze fisiche è dovuto, in Italia come dovunque, a quel sicuro indirizzo. La psicologia stessa, abbandonate le astrazioni ch'erano il suo esercizio esclusivo, è venuta ad intrecciarsi alla fisiologia, è diventata psico-fisica, e, in questa nuova forma, essa ha nel Morselli, nel Mosso, nel Sergi, nel Vignoli, degli arditi ed esperti cultori che tengono alto il nome della scienza italiana. La filosofia positiva ha in Roberto Ardigò un sistematico potente e dal largo volo. La filosofia della criminalità è, in Italia, in piena rivoluzione. La scuola che ha per capo Cesare Lombroso e per seguaci il Ferri, il Garofalo e quasi tutti i giovani penalisti, è la prima che abbia fatto, con un largo concetto d'insieme, l'audace tentativo di erigere una nuova teoria dei Delitti e delle Pene, sulla premessa della negazione del libero arbitrio. E qui parrebbe che questa scuola sia nella più aperta

opposizione ad alcuni dei principii proclamati dal Kant. Ma in fondo non lo è. Difatto il Kant, nella *Ragion pura*, fu necessariamente condotto a sacrificare il concetto di libertà. Il libero arbitrio è un assoluto che non ammette determinazione di sorta, perchè è chiaro ch'esso verrebbe distrutto dall'esistenza di una causa antecedente che determini la scelta. Ora, dal momento che il Kant calava un sipario impenetrabile fra il mondo dell'assoluto e il mondo del relativo, era chiaro che tutto ciò che si trovava al di qua di quel sipario doveva esser escluso dalla comunione coll'assoluto, e quindi anche l'uomo doveva esser sottoposto, in tutto, alle categorie e alle determinazioni del relativo. Se non che il Kant, nella *Ragion pratica*, ha risollevato un cantuccio di quel sipario, e n'ha fatta uscire l'idea di libertà per ridonarla agli uomini. Certo, egli non voleva ridonarla all'uomo fenomenale, empirico, com'egli lo chiama, all'uomo che vive nella successione del tempo e delle azioni; questo non lo avrebbe potuto fare senza rovinar dalle fondamenta tutta la sua critica. Ma egli ammette una libertà iniziale di cui sarebbe dotato l'essere in sè stesso, il *noumeno*, per usar la parola kantiana, dell'uomo. È questa libertà iniziale ed assoluta che determina spontaneamente il carattere empirico, che poi si manifesta necessariamente nella successione del tempo. Ed ecco come la responsabilità, scomparsa, ricompare d'un tratto, all'inizio dell'esistenza; ed ecco come diventa possibile conservare un sistema di pene, immaginate come un risarcimento dovuto dal colpevole per le colpe da lui commesse.

Questa costruzione della teoria della libertà era troppo artifiziosa e complicata, perchè potesse reggersi in piedi. Difatto è crollata. Ma è rimasta invece l'altra teoria kantiana, della determinazione necessaria delle azioni umane. Ed è qui che si attacca la nuova scuola penale, forse la più originale manifestazione del pensiero italiano in questi ultimi tempi. Secondo questa scuola, l'uomo è affatto irresponsabile della colpa, com'è irresponsabile della malattia. L'immoralità è propriamente paragonabile a un'epidemia. Ma la società che ha il diritto di vivere, ha il diritto di difendersi. Pertanto, gli uomini immorali o colpevoli devono esser isolati (la nuova scienza non dubita anzi di dire uccisi), se sono inguaribili; devono invece esser curati, se guaribili. La punizione non deve esser più quella pena del taglione, a cui nella loro essenza si riducono le punizioni dei codici penali, e che son tutte assurde. Dev'essere un procedimento, dirò così, disciplinare e igienico, diretto allo scopo di creare nell'individuo una nuova determinazione. In lui esistevano delle condizioni, o fisiche o morali, che lo determinavano al male. Il compito del penalista dovrebb' esser quello di creare in lui delle condizioni diverse che lo abbiano a determinare al bene. È questa la sola via su cui è possibile dare una base razionale al sistema delle pene. Io non so se questa nuova idea della criminalità, considerata come un morbo ereditario, e che come morbo si deve curare e soffocare, idea che a me pare essenzialmente razionale e scientifica, sarà quella del futuro. Se lo sarà, l'Italia avrà il vanto d'essere stata l'iniziatrice d'una grande riforma.

*
* *

Ritorniamo al campo strettamente religioso. Abbiam detto, cominciando, che il movimento critico, applicato alle origini del Cristianesimo, e in generale al problema religioso, era presso che sconosciuto all'Italia; e abbiamo anche esposte le ragioni di questo fatto. Possiamo tuttavia contare qualche apparizione isolata, e che fa onorevole eccezione. Davide Castelli ci ha dati dei lavori assai pregevoli, all'altezza della scienza moderna, sulla storia del popolo ebreo e sui libri del Vecchio Testamento. Baldassare Labanca ha scritto una storia del Cristianesimo primitivo, eccellente compendio delle ricerche compiute dalla critica tedesca, illustrato da un pensiero originale, che mira alla fondazione d'un Cristianesimo morale, all'infuori d'ogni affermazione dogmatica. Alessandro Chiappelli ha studiato, con grande competenza, i problemi della critica evangelica. Ma lo scrittore più fecondo, in quest'ordine di pensiero, è Raffaele Mariano. La sua produzione è assai vasta. Ci fermeremo un istante sull'ultimo libro da lui pubblicato, *Gli evangelii sinottici*, il quale contiene un vero programma religioso. Il Mariano, filosofo hegeliano, vede nel Cristianesimo la realizzazione dell'idea hegeliana.

« La superiorità del Cristianesimo — egli scrive — sulle forme varie del politeismo pagano, ed anche sul monoteismo etico dell'Ebraismo e poi sul monismo acosmistico o panteistico dell'Oriente, sta tutta nella nuova coscienza, che spunta con esso,

dell'immanenza del divino nell'umano, dell'unità radicale, virtuale dell'infinito e del finito, e quindi della possibilità per l'uomo e per l'umanità di svolgere e di ridurre a realtà codesta unità dialettica che portano racchiusa nell'essenza loro; di svolgerla e ridurla a realtà quaggiù, in terra, siccome Paolo si esprime, quasi per immagine e in enimma e solo in parte, e dopo, quando la perfezione sarà venuta, a faccia a faccia, e per intero ».

Ma il Mariano vede la manifestazione dell' unità dialettica, ch'è poi l'idea hegeliana, non solo nella persona del Cristo, ma anche nel dogmatismo cristiano, ch'egli non vuole abbandonare del tutto. E non s'appaga di un Cristianesimo morale, vuole un Cristianesimo metafisico. Egli, pertanto, è aperto avversario di quella tendenza, che ha fatto tanta strada nelle scuole critiche e che prende l'ispirazione da uno dei più forti scrittori della Germania moderna, da Adolfo Harnack, il grande storico della dogmatica; voglio dire la tendenza a gittar giù dalla nave cristiana ogni dogma metafisico, come una merce di provenienza ellenica, caricata da estranei nei primi secoli del Cristianesimo, e oggi del tutto avariata e inservibile. Il Mariano, insomma, sta con la destra dell'esercito critico, e pur combattendo di fronte il Cattolicismo e promovendo la libera ricerca, vorrebbe, pare, che la riforma religiosa in Italia si contenesse nei limiti di un Protestantismo dogmatico.

*
* *

Ora io domando (ed è una domanda interessante, che viene come conseguenza di questo studio): è possibile che in Italia ciò avvenga? Rispondo reci-

samente di no. Potrò ingannarmi, ma tale è la mia convinzione. Del resto, i fatti la confermano: ogni tentativo di costituire in Italia, ai tempi nostri, una chiesa riformata, non ha mai potuto metter larghe radici, e ogni propaganda in questo senso è stata presso che sterile. Il momento psicologico per una ribellione al Cattolicismo, la quale si fermi alla creazione d'una Chiesa riformata, è ormai passato nella storia dell'umanità. Certo, il Vangelo e la figura di Gesù conservano ancora il loro fascino, esercitano ancora la loro azione sulla coscienza individuale. Ma per costituire una Chiesa, è pur necessaria una data quantità, per quanto minima si voglia, di affermazioni dogmatiche. Ora, ciò che mi pare assai difficile dovunque, nelle condizioni dello spirito moderno, e impossibile in Italia, è trovare la concordia e il fervore di fede necessario all'organizzazione di questa fede in un *credo* determinato. Gli uomini possono rimanere nella Chiesa in cui son nati e cresciuti, senza una fede molto viva e molto profonda, e questa appunto è la fede degl'Italiani; ma per uscir da quella Chiesa ed *entrare in un'altra*, ci vuole un atto di fede ardente, e di questa gl'Italiani mancano affatto. Lo scetticismo di temperamento che essi hanno nel sangue, e che fu la causa vera per la quale la Riforma, nel secolo decimosesto, non ha potuto attecchire in Italia, si unisce ora allo scetticismo scientifico, ch'è il prodotto inevitabile dell'indirizzo del pensiero moderno; e se spinge molti a uscir del Cattolicismo, li trattiene dall'entrare in nessun'altra Chiesa.

Dicemmo *molti;* però dobbiamo aggiungere che il Cattolicismo, in Italia come del resto in ogni altro paese, è oggi più forte di quel che fosse trenta o quarant'anni or sono. Dirò cosa che parrà paradossale, ma ho la convinzione che essa esprima la verità. La caduta del potere temporale e l'entrata dell'Italia in Roma furono la causa di codesto rifiorimento del Cattolicismo. Gl'Italiani, entrando in Roma, hanno fatto un' opera buona e giusta dal punto di vista nazionale: un'opera che essi avevano il diritto di compiere, e che nessuno ha il diritto di contrastare. Ma dal punto di vista dell'antagonismo al papato romano, essi hanno commesso uno sproposito enorme; ed hanno fatalmente rallentata, e fors'anche fermata, l'evoluzione del Cattolicismo. Ci voleva una singolare miopia, l'ottenebramento del pregiudizio, per non vedere come quell'ultimo rimasuglio di potere temporale riuscisse funesto al papato. Avanzando passo a passo, con una tenacia meravigliosa, il papato, a mezzo il medio-evo, aveva conquistata la signoria del mondo. Tre grandi papi che si successero in meno di due secoli, Gregorio VII, Alessandro III, Innocenzo III, raggiunsero finalmente lo scopo di ridurre il mondo a un immenso impero teocratico, sotto la guida assoluta del Papa. Ma l'idea teocratica, idea interamente ebraica e orientale, portava nel Cattolicismo dogmatico il germe della dissoluzione. Quell'idea urtava contro l'indole e le tendenze dei popoli d'Occidente, contro l'ispirazione fondamentale del Cristianesimo stesso. Gli Ebrei e gli Arabi potevano essere un popolo teocratico; non lo potevano nè i

Latini nè i Germani. Difatto, morto Innocenzo III, cominciò, per non più fermarsi, la decadenza della teocrazia papale. Già Dante scagliava contro di lei le sue più tremende invettive, e mandava senz'altro i papi all'inferno. Nel Rinascimento, la teocrazia s'è avvoltolata nel fango e nel sangue. Poi venne la Riforma. L'edifizio minacciava di rovinare. Lo puntellarono il Concilio di Trento, l'Inquisizione, il Gesuitismo e la Spagna. Ma di dentro, la corruzione continuava l'opera sua. Il principio teocratico, innestato al Cattolicismo, lo trascinava fatalmente a rovina. Il grande impero teocratico, fondato dai papi vincitori dell'impero, era interamente crollato ben prima del 1870. La teocrazia non era più che una larva, contro la quale non valeva la pena di combattere, mentre quella larva, quel rimasuglio di potenza apparente, levava ogni giorno più il credito e il valore all' istituzione teocratica. Il papato ch'esercitava il potere temporale era un'istituzione odiosa. Il suo Governo era il peggiore di tutti. Il Papa-re, re tirannico, avverso ad ogni idea di progresso e di civiltà, che portava necessariamente nella politica e nell'amministrazione l'assolutismo dell'infallibilità dogmatica, era una figura isolata nel movimento del mondo civile, contro la quale insorgevano tutte le forze vive dell'anima umana. Così il Cattolicismo romano andava rapidamente perdendo terreno. L'episodio stesso del liberalismo meteorico di Pio IX, spento così presto e così miseramente, aveva servito a rendere più evidente l'incompatibilità del papato con la civiltà. E quest'incompatibilità era come un peso che lo trascinava in fondo.

Ebbene, l'Italia, entrando in Roma, ed entrandovi con la violenza, ha d'un colpo liberato il papato di quel peso; lo ha liberato di tutte le cure, di tutti i vizii che lo rendevano odioso, e gli ha ridonata una forza di efficacia che da secoli esso aveva perduta. Perchè, essendo entrata, come dicemmo, con la violenza in Roma, l'Italia ha dato al Papa il pretesto di atteggiarsi a vittima. Ora, l'atteggiamento di vittima, per un uomo che deve esercitare un potere spirituale, è estremamente vantaggioso. Il Papa è venuto fuori come epurato, dalle vicende in mezzo alle quali è passato, e la corrente della simpatia e dell'amore si è rivolta ancora a lui; ed egli ha ritrovato una corrispondenza di sentimenti in una parte non piccola dell'umanità, corrispondenza che, ai tempi della sua potenza mondana, s'era presso che interamente essiccata. Che la sua posizione di vittima sia un'apparenza e non una realtà, non conta affatto. Ciò che importa è di destare una data impressione. Il Papa ha saputo cogliere l'occasione che l'Italia gli ha offerta, e ha tratto dagli avvenimenti tutto il frutto che potevano contenere. È un giudizio, direi quasi un istinto sicuro, che persuade il Papa a rimanere immobile nella sua intransigenza. Da questa intransigenza gli viene la possibilità di rappresentare in faccia al mondo ciò che v'ha di più nobile, di più simpatico, ed è la debolezza vittoriosa. Il giorno in cui egli transigesse, dato anche che guadagnasse qualche cosa in Italia, perderebbe presso le altre nazioni il fascino che oggi ha riacquistato. In fondo in fondo, nell'avventura romana, il vincitore non è

stato il Re, è stato il Papa. Il Papa, supposto prigioniero nel Vaticano, è diventato una figura poetica; e dalla sua supposta prigione ha ripreso il governo delle anime.

La politica ecclesiastica dell'Italia, fin dai primi giorni del risorgimento nazionale, è stata interamente sbagliata. Gli spiriti temperati si son sempre illusi sulla possibilità di venire a un accordo diretto col papato. Essi in fondo non si son mai fatta un'idea precisa della questione cattolica. Un Papa non può transigere, perchè se transigesse non sarebbe più un Papa. E quand'anche lo si potesse indurre a transigere, non sarebbe conveniente il farlo, perchè la transazione sua porterebbe per conseguenza la transazione nostra; da ciò verrebbe un concordato, e un concordato si troverebbe oggi in contradizione con le esigenze dello spirito moderno. Il Cattolicismo non può esser vinto se non da un movimento di riforma che avvenga nelle sue viscere stesse. Ma non è lo Stato che può riformare il Cattolicismo dal di fuori; è il Cattolicismo che si deve riformare per sè stesso. Ora, la politica italiana, se fosse stata abile e previdente, e conscia della grandezza e della natura del problema, avrebbe promosso indirettamente quel movimento di riforma interna, aiutando l'iniziativa dello spirito rosminiano e liberandolo dalla tirannia del Vaticano. Bisognava togliere il clero, soprattutto il basso clero, dalla ferrea dipendenza della curia romana, porlo al contatto della vita del paese, e dargli i mezzi d'esistere e d'agire. Una legge sulla proprietà ecclesiastica era per l'Italia una suprema ne-

cessità. Ma il Governo italiano, sempre assorto nella sua illusione di dar la mano direttamente al Papa, ha abbandonato quel salutare movimento, e ha lasciati tutti quanti, dal Vescovo all'ultimo sacerdote, in balìa dell'assolutismo papale.

D'altra parte, gli spiriti radicali son caduti in un'illusione non meno fallace: quella di credere che la questione religiosa si potesse sciogliere con la violenza. Non si trattava che di entrare in Roma, a cannonate; e tutto era finito. Già dicemmo come tale illusione fosse vana e funesta. Ma ciò che è curioso e interessante, e caratteristico davvero dello spirito italiano, è che furono i Moderati, i quali, spinti dal sentimento nazionale, hanno finito per tirare, per conto dei radicali, le cannonate contro le mura di Roma. In fondo, la conseguenza logica della violenza esercitata contro il potere del Papa; violenza ch'era propriamente il frutto di una politica radicale; sarebbe stata che l'Italia s'insediasse anche nel Vaticano, e che il Papa fosse costretto a esulare ad Avignone, a Malta, meglio ancora a Gerusalemme. Ma l'opportunismo italiano s'è fermato su questa strada, e dopo aver offeso il Papa, non ha avuta altra cura che di creargli una posizione in cui potesse comodamente far la sua parte di vittima, e mandare quel grido di dolore che echeggia per tutto il mondo e gli richiama i cuori e i soccorsi dei credenti.

È così che quegli stessi, i quali s'illudevano di avere sciolta la questione dell'antinomia fra il Cattolicismo e la civiltà, l'hanno resa senza volerlo più acuta, e hanno data al Cattolicismo una forza di re-

sistenza che prima non aveva, e l'hanno apparentemente ringiovanito. Ogni dissenso interno pare ormai sopito; giammai l'autorità del Papa dominò più incontestata e più riverita; l'edifizio che minacciava di crollare è divenuto più solido di prima. Eppure tutto ciò non è che un episodio passeggiero nella storia del pensiero e delle istituzioni umane; un episodio che ha avuto per causa un'imprudenza e un errore di giudizio degl'Italiani. Il Cattolicismo, tutto chiuso nei suoi dogmi e nel suo principio di autorità assoluta, è un nemico necessario ed implacabile della scienza, della civiltà e del progresso; e siccome queste forze hanno per sè l'avvenire e la vittoria, così il Cattolicismo dovrà presto o tardi ricollocarsi fatalmente sul pendìo della decadenza. Ma è un processo lentissimo, che richiederà forse dei secoli. Il Cattolicismo, con l'antichità delle sue istituzioni, con la pompa dei suoi riti, domina il cuore e la fantasia, e col rigore della sua compagine dogmatica, offre un porto sicuro e tranquillo agli spiriti inquieti e timorosi dell'oscurità dell'avvenire. In Italia il Cattolicismo è ancora potente.

Certo, può parere strano che gl'Italiani riescano a far convivere, nel loro animo, gl'ideali patriottici e la fede in una istituzione religiosa che quegl'ideali combatte. Ma gl' Italiani hanno uno spirito tanto agile e tanto sottile, che sdrucciolano attraverso le difficoltà logiche di una posizione, e si muovono con disinvoltura in mezzo alle contradizioni. D'altra parte, non bisogna dimenticare che la loro fede non è, certo, quella fede che fa muover le montagne: è una fede

di abitudine, di tradizione. In tutti i modi, il Cattolicismo è la sola forma determinata di Cristianesimo che sia vitale in Italia. Che gl'Italiani, a poco a poco, col procedere delle idee e della coltura, debbano uscir di quella forma, è cosa che si può concepire e anche affermare. Che possano entrare in un'altra forma determinata è cosa, almeno per ora, affatto inconcepibile. Or si noti che, essendo il Cristianesimo dotato, oggi ancora, di una persistente vitalità, il Cattolicismo, appunto perchè non può esser surrogato da nessun'altra forma determinata di Cristianesimo, viene ad usufruire della vitalità del tronco a cui si attacca; e vi trova una ragione di persistere, assai maggiore di quella che gli sarebbe concessa dallo spirito dei tempi e dall'ambiente intellettuale.

In qual modo ciò possa avvenire, ce lo dice, in una pagina squisitamente arguta, quel filosofo Bertini di cui parlammo più sù:

« Nella fede che si ha in un vero pensabile, conviene distinguere due serie di fenomeni: 1ª serie — apprensione del vero; assenso a questa apprensione; riposo della mente in questo assenso. 2ª serie — sentimento piacevole di questo riposo, e di trovarsi libero della necessità di cercar più oltre. Ora, l'immaginazione non può riprodurre nè imitare i fenomeni della prima serie, ma può benissimo riprodurre e imitare quelli della seconda. Così accade che l'uomo *non pensi nulla e quindi non creda nulla*, ma pure provi, all'occasione in cui, oralmente o mentalmente, ripete certi accozzamenti di vocaboli che costituiscono le formole dogmatiche, quei sentimenti di riposo, di libertà di spirito, di esenzione da necessità di ulteriori ricerche, che formano il corteo della fede effettiva. C'è dunque il corteo, ma la regina è assente, e assente per un impedimento invinci-

bile. Frattanto l'uomo s'immagina di aver la regina, perchè ne vede il corteo; anzi, neppure il vero corteo ne vede, ma solo le immagini, riprodotte dagli specchi dell'immaginazione ».

È per un fenomeno di questa natura che il cattolico, il quale non vuol rinunziare ai beneficii morali del Cristianesimo, s'illude d'esser cristiano professandosi cattolico. E qual è la ragione per la quale quel cattolico non vuol rinunziare al Cristianesimo? È che il Cristianesimo, indipendentemente da ogni considerazione dogmatica e metafisica, è per eccellenza la religione degl'infelici. Finchè vi saranno infelici nel mondo, è assai improbabile che perisca una religione che presenta nel suo Dio il più grande degli infelici. I tesori di consolazione che ha il Cristianesimo, nessun'altra religione ha mai avuti o avrà mai. Ed ecco perchè chi non può abbandonare il Cristianesimo, e non può insieme assorgere a nessun'altra forma di fede determinata, perchè questa nuova forma non reggerebbe all'analisi, rimane avvinto a quella forma che possiede e ch'egli non analizza e non discute, perchè gliela impongono la tradizione e l'abitudine. Il principio redentore e consolatore del Cristianesimo, per quanto soffocato sotto la congerie di simboli fallaci e superstiziosi, imbalsama il Cattolicismo e gl'impedisce di corrompersi. Che avverrà quando la fallacia dei simboli sarà diventata tanto evidente che nessun aroma potrà più impedirne la corruzione e lo sfacelo? Non c'è mente umana che possa predirlo.

Quest'incertezza del futuro, in ogni grande problema, è la vera causa del burrascoso agitarsi dello

spirito moderno. È questo il fenomeno che ne determina il tratto più spiccato, l'espressione così mutabile della sua fisonomia, or disperata, or acerba, or serena e confidente. Questa completa ignoranza della spiaggia che potremo toccare, dato che *una* spiaggia si possa toccare, rende così piena di tristezza e di paura la fine d'un secolo, che pure è tanto superbo delle conquiste della ragione.

IL "FEDONE,,
E L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

IL " FEDONE „
E L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

La fede nell'immortalità dell'anima, nella continuazione della vita oltre la tomba, è un elemento essenziale nello sviluppo dello spirito umano, è la base su cui si è innalzato l' edifizio morale, almeno di quella parte dell'umanità che si è plasmata nella forma del pensiero cristiano. Quella fede ha potuto definirsi e acquistare il valore di un dogma per effetto di due libri, i quali gettarono nel mondo due correnti diverse d' idee e di convinzioni. Queste correnti, influendo l' una sull' altra e mescolandosi poi in una sola, inondarono, direi quasi, lo spirito umano e vi deposero la dottrina che la loro mescolanza aveva prodotta. Quei due libri sono il Dialogo di Platone che s' intitola *Fedone*, e il Vangelo.

Noi ora ci proponiamo di studiare l' idea dell' immortalità nel primo dei due, e di mostrare per qual processo quell' idea abbia potuto congiungersi colla leggenda evangelica, e acquistarvi una forza di propaganda che prima le era del tutto mancata.

Non v' ha nessun problema più grande, più spa-

ventoso di questo: Che avviene di noi dopo la morte?

In fondo, la miglior definizione dell'uomo, o almeno la definizione che meglio dimostra ciò che lo distingue dagli altri esseri, è questa: L'uomo è il vivente che sa di dover morire. Gli altri animali, non conoscendo la morte, non conoscono il problema della vita. Ma l'uomo che conosce la morte, vuol trovare nella morte la spiegazione della vita. E questa spiegazione gli pare di non poterla trovare che nella continuazione della vita oltre la morte. Pertanto, la credenza nell'immortalità dell'anima, o per dire più esattamente, nella continuazione dell'individualità cosciente dopo la morte del corpo, esiste confusamente presso tutti i popoli primitivi. Ce la rivelano i più vetusti monumenti dell'antichità storica; la troviamo, sia pure in uno stato larvale, presso i popoli selvaggi, del tutto estranei alle idee metafisiche e religiose dei popoli colti. È dunque una credenza che pare sgorghi spontanea dal fondo più segreto dell'umana personalità, che non è faticosamente creata dal raziocinio, ma che è un prodotto genuino della natura umana.

Tale credenza, che, in ultima analisi, è l'espressione del bisogno di logica inerente alla ragione umana, fu aiutata nella sua elaborazione primitiva da tre fenomeni concomitanti. Il primo è quello del sogno e dell'allucinazione. L'uomo primitivo, che vede, sognando o allucinato, il simulacro di un morto, non dubita punto di aver davanti a sè il morto redivivo. Enea non dubita che Ettore gli sia effettivamente

apparso, per avvertirlo dell' imminente catastrofe di Troia. L'obbiettività dell'apparizione è cosa ammessa, riconosciuta, su cui non è possibile il dubbio; quell'obbiettività porta con sè, come conseguenza, la fede nella persistenza della vita di colui la cui immagine è apparsa.

Il secondo fenomeno è quello dell' analogia apparente fra il sonno e la morte. L'uomo che s'addormenta è un uomo che muore al mondo esterno. Eppure, quella morte è passeggiera, e l'uomo, svegliandosi, risorge pieno di vita e di vigore. Perchè dunque questa medesima successione di fatti non dovrà verificarsi in quell' altro sonno che è la morte? Le analogie sono efficacissime nelle menti primitive ed infantili, e la metafora diventa subito realtà. Tutte le mitologie traggono appunto da tale tendenza l'origine loro. Dall'analogia tra il sonno e la morte, tra l'addormentarsi e il morire, scaturisce l'analogia tra lo svegliarsi e il rivivere, tra lo scuotersi dal sonno e lo scuotersi dalla morte.

Finalmente noi troviamo una ragione, e la più potente, della fede nell'immortalità, nella conoscenza l'uomo ha di sè stesso, dei desiderii, degl'impulsi che lo spingono a far una cosa piuttosto che un' altra. Da questa conoscenza l'uomo trae necessariamente la nozione di qualche cosa di distinto, di separato dai suoi organi corporei, di qualche cosa che li muove, li domina e li dirige. E siccome questo qualcosa è invisibile ed intangibile, così è naturale che egli non lo eguagli al corpo, ma ne faccia un principio superiore, non soggetto alle vicende che subisce il corpo,

e che forse potrà vivere e persistere quando questo sarà distrutto.

Se non che, per i popoli antichi la credenza nell'immortalità non aveva quella suprema importanza che venne ad assumere nel Cristianesimo. Per quei popoli, la vita vera, la vita che valeva la pena di esser vissuta, era la vita terrestre. Alla vita d'oltretomba non rivolgevano che un pensiero distratto; la consideravano come un pallido riflesso della vita terrestre. Nella coltura ellenica era, più che altro, un tema d'ingegnose e leggiadre fantasie. Gli Egizi, che erano fra i popoli antichi quello che maggiormente si preoccupava dei suoi morti, mettevano tanta cura nell'allestimento e nell'ornamento della tomba, da dover concludere che sentivano la necessità d'alleviare, coi doni e coi piaceri della vita terrestre, una esistenza che, per sè stessa, priva di quei piaceri, sarebbe stata deplorevole. Gli Ebrei dell'età classica non vedevano maggior compenso alla virtù che una lunghissima vita e la pienezza dei beni terrestri. I morti erano relegati in un soggiorno di tristezza, lo Sheol, dove conducevano un'esistenza passiva e scolorita, che solo per un filo era separata dal completo annientamento. I Greci dell' età omerica erano assai scontenti del loro Eliso. L'ombra di Achille rimpiange il tempo in cui godeva della pienezza della vita terrestre, e vorrebbe essere un miserabile sulla terra, piuttosto che un personaggio illustre nella regione dei morti. Nella civiltà ellenica progredita, la fede nell'immortalità era tenuta viva nei miti delle scuole pitagoriche e nelle cerimonie dei misteri, ma fino a

Platone non era mai stata argomento d'un esame metodico d'una discussione dialettica. Era un mito, non era un'affermazione filosofica. Lo divenne il giorno in cui un uomo giusto e puro, e insieme ragionatore potente, fu condannato iniquamente a morte. Egli affrontò il verdetto iniquo, e dal suo fato stesso trasse la certezza dell'immortalità della sua anima, come d'un immancabile risarcimento.

Ma lo spirito greco non s'accontentava di queste affermazioni di sentimento. Richiedeva un'illustrazione dialettica della tesi. Bisognava trovar le ragioni logiche della fede, che s'imponeva agli animi come una conseguenza della tragedia umana. Il più grande dei discepoli di quell'uomo giusto s'accinse all'impresa. Raccolse gli argomenti del maestro, ve ne aggiunse, probabilmente, di suoi, e intrecciando la discussione al racconto dell'ultima giornata dell'eroe, largì per il primo al mondo la teoria dell'immortalità dell'anima, e ciò che più importa, dimostrò, col più sublime esempio, che la fede nell'immortalità deriva direttamente dalle aspirazioni, dagl'impulsi più profondi e più genuini dell'anima umana.

***

Il *Fedone*, il dialogo in cui Platone riferisce gli ultimi discorsi e narra la morte di Socrate, è uno dei libri più ammirabili che ci abbia lasciati l'antichità. Anzi, se si prende a criterio della bellezza di un libro l'efficacia morale che esso possiede, io non esiterei a dire ch'è il più ammirabile di tutti. So-

crate morente, quale ci appare nella pittura di Platone, è non solo una figura sublime, ma un esempio ancor vivente, un'esortazione ancora parlante di altezza d'animo e di virtù serena. Egli non solo ci dà una prova storica del valore morale dell'uomo, ma è un uomo che ci parla ancora e di cui sentiamo nell'anima l'azione corroborante. Non c'è che un'altra figura che gli si eguagli per l'efficacia dell'esempio, ed è quella di Gesù. Ma le differenze tra quei due sono grandissime, come vedremo a suo tempo.

Noi vogliamo fare una breve analisi del dialogo di Platone, per seguire il filo del ragionamento con cui la mente umana ha tentato di dimostrare a sè stessa la tesi dell'immortalità. Certo, quel filo oggi a noi pare troppo sottile, incapace affatto di sostenere la tesi che Platone gli ha affidata. Se la parte morale ed estetica del *Fedone* è rimasta intatta, vivente, come il primo giorno in cui fu scritta, la parte dialettica e dimostrativa è caduta completamente. Il *Fedone* giova, oggi ancora, a tener acceso il sentimento, la convinzione intuitiva dell'immortalità; non giova punto a dare di quel sentimento e di quella convinzione una dimostrazione razionale. Ma ciò malgrado si può affermare, che il giorno in cui Platone s'accinse a fare quella dimostrazione, fu uno dei giorni più memorabili nella storia del pensiero umano. Quella dimostrazione, per quanto debole fosse, accettata nel mondo antico come la sola che apparisse possibile, è diventata, direi quasi, il tronco su cui ha potuto innestarsi, in Occidente, il ramoscello della predicazione evangelica. E da quell'innesto feconda-

tore è poi uscito il grande albero del Cristianesimo, che ha allargato su tutto il mondo i suoi rami poderosi.

***

Il concetto fondamentale del *Fedone* [1] è che l'anima è l'idea della vita. Siccome ogni idea è un assoluto che non può degradare e tramutarsi nell'idea opposta, così ne viene che l'anima è immortale, perchè l'idea della vita non ammette in sè l'idea della morte. A questa prova ontologica, che è il vertice di tutta l'argomentazione, s'arriva per un lungo sentiero, dietro il filo d'un ragionamento tortuoso, interrotto da continui incidenti, come avviene in ogni discussione reale. Qui sta l'arte grandissima di Platone. Il suo Dialogo non è una composizione rettorica, fatta per esprimere i concetti dello scrittore. È davvero una cosa vivente, in cui si sente il soffio della realtà; l'interesse drammatico va di pari passo coll'interesse filosofico. Ciò proviene, certo, in gran parte, dal genio poetico di Platone; ma nel *Fedone* deriva anche dalla circostanza che il momento in cui il dialogo si svolge

---

[1] La critica moderna si è affaticata, con speciale amore, intorno al *Fedone*. I commenti a quel Dialogo costituirebbero da soli una ricca biblioteca. L'Italia ha la fortuna di possedere, nel volume secondo dell'opera del Bonghi, *Dialoghi di Platone*, il più dotto e il più completo di quei commenti, in cui la discussione critica è interamente esaurita. Chi poi volesse riporre il *Fedone* nel movimento delle idee del tempo, dovrà leggere il I° volume dell'opera di E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. La migliore edizione del *Fedone* mi pare sia quella testè pubblicata da Paul Couvreur, *Phédon, texte grec, revu d'après les travaux les plus récents*. Paris, 1893.

è propriamente sublime, e la base del dialogo è interamente storica, e storica è certamente la parte drammatica dell'azione. Il modo con cui viene a sollevarsi, fra Socrate e i suoi allievi, la discussione intorno all' immortalità dell' anima, è il più naturale che immaginar si possa. Non è Socrate che, prima di morire, salga pomposamente in cattedra a predicare l' immortalità, sono i suoi allievi che vengono, in quel supremo momento, a chiedergli un insegnamento diretto. La cosa avviene con una naturalezza che ha tutto il carattere della verità, e che insieme, date le circostanze, tocca il vertice del sublime. Pigliamoci il godimento di seguire da vicino il dialogo di Platone.

Fedone, discepolo di Socrate, è pregato dall'amico Echecrate di narrargli la morte del maestro, di ripetergli ciò ch' egli disse prima di morire. Fedone, ch'era stato presente alle ultime ore di Socrate, acconsente di buon grado, tanto più che per lui " il ricordarsi di Socrate, sia col parlarne egli stesso, sia coll' ascoltarne da altri, è la più dolce di tutte le cose ,,. Comincia col descrivere lo stato singolare del proprio animo. Infatti, Socrate gli si mostrava così tranquillo, così sereno, da creder ch'ei morisse per un fato divino e che della morte fosse contento. E pertanto Fedone, come gli altri discepoli presenti, provavano una mescolanza insolita di piacere e di dolore: di piacere, alla vista della serenità del maestro; di dolore, al pensiero ch'egli stava per lasciarli.

Il mattino del giorno estremo, Fedone e gli amici s'eran dato ritrovo alla porta del carcere, ancora più

per tempo del solito; ma il portiere disse loro di attendere, perchè i giudici stavano sciogliendo Socrate dalla catena e annunziandogli che in quel giorno doveva morire. Passò un breve tempo, e furon fatti entrare. Trovaron Socrate slegato, e presso di lui seduta Santippe con un fanciullo. Alla vista dei discepoli del marito, Santippe scoppia in pianto e in lamenti, ma Socrate la fa condur via. Quindi, postosi a seder sul letto, piegando la gamba ch'era stata legata e fregandola, egli osserva la strana natura del dolore e del piacere, che, pur essendo contrarii, non possono star senza l'uno dell'altro, così che l'uno non appare se prima non è apparso l'altro. " Ed è quello che avviene a me. Prima, per effetto della catena, nella mia gamba era il dolore; ora, mi pare sia seguito il piacere „. Se Esopo ci avesse pensato, ne avrebbe fatta una favola.

Il nome di Esopo ricorda a Cebete, uno, come vedremo, dei più acuti discepoli, che molti, e fra questi il poeta Eveno, gli hanno chiesto per qual ragione Socrate, in carcere, si fosse messo a poetare, componendo un inno ad Apollo, e verseggiando le favole di Esopo. Socrate gli risponde che, anche in questo, ha obbedito a un' ispirazione segreta. Certo, egli non ha mai avuto il proposito di rivaleggiare con Eveno. " Questo, o Cebete, tu lo dirai ad Eveno; ed anche di star sano, e se è saggio, di seguirmi più presto che gli sia possibile: poichè, a quel che pare, io oggi me ne vado. Così vogliono gli Ateniesi „. Simmia, un altro dei presenti, che conosceva assai bene Eveno, dice parergli assai difficile che co-

stui voglia seguire il consiglio di Socrate. " Ma come„, ripiglia Socrate, " Eveno non è un filosofo? „ — " Lo credo „, risponde Simmia. — " E allora lo vorrà, e, con Eveno, ognuno che degnamente partecipi a quella disciplina. Però non farà atto di violenza contro di sè, perchè dicono che non sia lecito „.

Questo è il punto di partenza della discussione. Cebete osserva la contradizione implicita nelle affermazioni di Socrate, che non sia lecito uccidersi e che il filosofo debba desiderare di seguir chi muore. E Socrate accetta la discussione, " perchè „, egli dice con eroica semplicità, " forse conviene, a chi sta per mettersi in viaggio per l'al di là, d'investigare e fantasticare su quel viaggio, come crediamo debba essere. Che faremmo di meglio fino al tramonto del sole? „. Il tramonto era l'ora in cui doveva morire.

Risponde dunque Socrate a Cebete che l'uomo non può rinunziare volontariamente alla vita, perchè, com'insegna la dottrina pitagorica, gli uomini sono quasi in un posto di guardia da cui non è lecito fuggire, e perchè gli Dei sono i nostri padroni e, se essi ci vogliono nel mondo, noi non dobbiamo disobbedire. — E allora, ripiglia argutamente Cebete, è un desiderio irragionevole quello di morire, perchè noi dobbiamo desiderare di servir gli Dei, e perchè l'uomo, liberatosi da tal servigio, si troverà peggio. È chiaro, pertanto, che i saggi dovrebbero dolersi di morire, e rallegrarsene gli stolti. — L'osservazione di Cebete, soggiunge Simmia con acuto e amorevole rimprovero, viene a ferir te, che così facilmente ti acconci a lasciar noi e quei buoni padroni che sono

gli Dei. — Insomma, dice Socrate, io devo difendermi davanti a voi, come se fossi nel tribunale? — Certamente, gli risponde Simmia. — Ebbene, continua Socrate, io procurerò di difendermi meglio di quel che feci davanti ai giudici. Sappiate, dunque, che se io non posso dolermi di morire, gli è perchè so di non abbandonare gli Dei; anzi so che, morendo, andrò a vivere presso di loro.

Simmia, nell' udire quest'affermazione, prega Socrate di dargliene le prove; e Socrate si accinge a farlo. Ma prima vuol sapere che mai gli abbia a dire Critone, il quale, già da tempo, accenna di voler parlare. Critone gli risponde, che colui il quale deve dargli il veleno, gli raccomanda di parlare il meno che sia possibile, per non riscaldarsi: ciò potrebbe disturbare l'azione del veleno, e in tal caso bisognerebbe raddoppiare o triplicare la dose. — Ebbene — esclama Socrate — salutamelo tanto, e digli che si prepari, se sarà necessario, a raddoppiarla o a triplicarla, la dose. — Già lo sapevo, soggiunge Critone; ma da un pezzo mi annoia con quella sua insistenza. — Lascialo dire, risponde Socrate.

Comincia Socrate la sua dimostrazione, affermando che il vero filosofo non può avere nella vita altra preoccupazione se non quella di morire. E siccome Simmia, scherzando tristamente, osserva che pur troppo i suoi concittadini dimostrano d'essere in ciò del medesimo parere di lui, Socrate soggiunge che essi non intendono in qual senso sia vero che il filosofo non deve pensar che a morire. Prima di tutto, bisogna definire la morte. La morte, secondo Socrate,

è lo scioglimento dell'anima dal corpo; è quel fatto, pel quale l'anima e il corpo rimangono liberati l'una dall'altro e abbandonati a sè stessi. Ora, continua egli, il vero filosofo non si cura nè dei bisogni nè dei piaceri del corpo, e già per questo può dirsi ch'egli s'avvicini alla morte. Ma v'ha di più: il corpo è d'impaccio all'acquisto della conoscenza, perchè i sensi, di cui esso usa, non servono che ad ingannarlo. Solo con la ragione si può conoscere l'essenza delle cose. Quanto meno l' anima è turbata dalla vista, dall'udito, dai piaceri e dai dolori, quanto più è sciolta dal corpo, e tanto meglio essa ragiona, e aspira alla conoscenza dell'essere assoluto. La giustizia, la bellezza, la bontà, la grazia, la grandezza, la forza, la sanità, la sostanza infine di tutto ciò che è, si percepisce forse coi sensi? Non è dunque evidente che s'avvicinerà alla conoscenza della verità soltanto colui che, con la sola intelligenza, osserverà ogni cosa, nè vorrà servirsi dei sensi nell' atto del ragionare, ma con la pura ragione cercherà di raggiungere la pura essenza delle cose, liberandosi quanto meglio può dal corpo il quale non permette all'uomo d'impadronirsi della conoscenza e della verità? Il filosofo dunque dev'essere persuaso di ciò, e non veder altro sentiero che conduca alla scienza. Donde viene la conseguenza che la scienza pura non può esser concessa che ai morti. Infatti,

« se non è possibile col corpo conoscere nulla nella sua purezza, una delle due: o sarà per sempre impossibile acquistar la conoscenza, o lo sarà ai morti, perchè solo allora l'anima sarà perfettamente liberata dal corpo. E finchè vivremo, saremo tanto

più vicini al sapere, quanto meno faremo società col corpo, nè prenderemo l'infezione della sua natura, ma ce ne terremo purgati, finchè Iddio ce ne sciolga. E allora, divenuti puri, liberati della stoltezza del corpo, com'è probabile, noi ci troveremo insieme coi nostri simili, e conosceremo per noi stessi tutto ciò che è genuino, che vuol dire, io credo, tutto ciò ch'è vero. Ma a chi non è puro, io dubito possa esser lecito toccar ciò che è puro ».

Gli è per questo, continua Socrate, che io guardo con speranza alla mia vicina liberazione. Sarebbe ridicolo che un uomo vivesse in modo da esser più vicino che gli sia possibile allo stato di morte, cioè alla purificazione dell'anima dal corpo, e poi, al momento di toccar la morte per davvero, se ne rammaricasse. Vediamo talvolta gli uomini desiderar di morire nella speranza di ritrovare, oltre la vita, coloro che hanno amato e che hanno perduto. E il filosofo che ama la scienza, e che sa che non la potrà avere che nel mondo d'oltre tomba, non dovrà andar volentieri incontro alla morte?

A più completa illustrazione della sua tesi, Socrate soggiunge che gli uomini, i quali non riescono a purificarsi del contatto del corpo, non possono mai essere virtuosi in un senso assoluto; perchè anche gli atti apparentemente virtuosi da loro compiuti, non hanno altra causa che il desiderio di sfuggire ad un male maggiore o di procurarsi un maggior piacere. Anche la virtù, come la conoscenza, non può esser che il frutto della pura ragione. Ed è ciò che volevano dire i miti ed i misteri antichi, quando affermavano che l' uomo puro e perfetto abiterà con gli Dei.

Questo è il primo degli argomenti di Socrate, per sostenere l'immortalità dell'anima. La scienza e la virtù non possono essere apprese ed esercitate che dall'anima sciolta dal corpo. Ciò posto, e posto che la scienza e la virtù esistono, è naturale credere che l'anima sopravviva al corpo, perchè appunto allora si troverà nella condizione perfetta per l'acquisto di quei beni.

Ma qui sorge un'obiezione ben naturale di Cebete. Se fosse possibile, costui osserva, che l'anima viva senza il corpo; se proprio fossimo sicuri che l'anima, uscita del corpo, non si disperda come fumo: la tua speranza, o Socrate, sarebbe bella e buona. Il guaio è che il crederlo è assai difficile! " Dobbiamo guardar più davvicino la cosa? ", propone Socrate. " E io non credo ", soggiunge, con un'allusione argutamente triste alla guerra che gli movevano Aristofane e gli altri comici, e alla sua morte imminente, " io non credo che se qualcuno m'udisse, fosse anche uno scrittor di commedie, ora direbbe che io cianci e faccia discorsi che a me non convengono ".

***

Socrate incomincia la sua confutazione dell'obiezione di Cebete, col ricordare come sia tradizione antica che le anime dei morti dal mondo di là ritornino in questo, così che si dovrebbe dire che i vivi nascano dai morti. Tale tradizione pare a Socrate suscettibile d'una spiegazione dialettica. Infatti, egli osserva, ogni cosa nasce necessariamente dal

suo contrario. Se una cosa diventa grande, è necessario che prima fosse piccola: il debole vuole la preesistenza del forte, il lento quella del veloce, e così via. Socrate immagina tutte le cose disposte in due schiere, contrarie l'una all'altra. I due termini d'ogni coppia contraria si generano vicendevolmente, passando l'uno nell'altro e incontrandosi in uno stato intermedio, in cui appunto avviene la vicendevole generazione. Ciò posto, egli analizza una di queste coppie di contrarii, il dormire e lo svegliarsi, e dimostra come l'un l'altro si generino: è il dormiente che si sveglia, è il vegliante che s'addormenta. Poi invita Cebete a far la medesima operazione con quell'altra coppia di contrarii, il morire e il vivere; e lo conduce ad affermare che se dal vivere viene il morire, dal morire, quando la natura non sia zoppa, deve venire il vivere. " In tal modo ", egli conclude, " si prova che i vivi si generano dai morti, non meno che i morti dai vivi; e ciò già ci pareva dover essere una prova sufficiente che le anime dei morti si trovino in qualche luogo, donde nascono di nuovo ".

Se non ci fosse questo circolo chiuso nella generazione dei contrarii, per modo che il primo genera il secondo, e il secondo genera di nuovo il primo, se la generazione avvenisse in linea retta, tutto finirebbe a immobilizzarsi nella medesima forma. La morte sarebbe sovrana: ogni cosa cadrebbe nella morte, e nella morte rimarrebbe.

*
* *

L'affermazione che le anime devono preesistere alla vita umana, è confermata, Cebete osserva, da un'antica dottrina di Socrate, che la conoscenza non sia se non reminiscenza di cose apparse altrove. Ma Simmia, che non ricordava gli argomenti con cui il Maestro aveva dimostrata quella sua dottrina, lo prega di ripeterli. Di qui nasce una discussione, la quale è rimasta fondamentale nella filosofia spiritualista.

Il ragionamento di Socrate è questo. — Quando noi vediamo un oggetto, per esempio una lira, questo ci richiama alla memoria, non solo un altro oggetto che sia identico ad esso, ma anche oggetti i quali siano diversi, ma che pure noi abbiamo osservati altre volte, in una data associazione coll' oggetto che abbiamo davanti agli occhi; così la lira ci rammenta l'immagine di colui che ne toccava le corde. Questo è effetto di memoria. Ebbene, quando noi osserviamo delle cose che sono simili fra loro, come le piante o le pietre, ci formiamo l'idea della somiglianza assoluta, sebbene quelle cose che diciamo simili siano nel fatto assai dissimili l'una dall'altra (c. XIX). Ἐκ τούτων ...τῶν ἴσων ἑτέρων ὄντων ἐκείνου τοῦ ἴσου, ὅμως αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ἐννενόηκά τε καὶ εἴληφας; — Anche qui dunque, come nel caso della lira e del suonatore, ci dev'essere un lavoro della memoria.

Difatto se noi, davanti ad oggetti che sono imperfettamente simili, abbiamo la percezione di tale

imperfezione, dobbiamo dire che avevamo la conoscenza della somiglianza " prima di quel tempo in cui, vedendo la prima volta le cose simili, conoscemmo che tutte tendono alla somiglianza perfetta, ma ne rimangono lontane „. Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. Ora, noi conosciamo le cose col mezzo dei sensi; e quindi è coi sensi che noi conosciamo che le cose tendono ad esser simili, ma non lo sono. Pertanto, la conoscenza dell' idea della somiglianza dev'essere in noi anteriore all' azione dei sensi, che vuol dire doveva esser in noi prima che fossimo nati.

Quello che si dice dell'idea di somiglianza, si può ripetere d'ogni altra: dell'idea di grandezza, di bellezza, di giustizia, di bontà. Tutte idee che noi avevamo prima d'esser nati. Nascendo, le abbiamo perdute; poi, usando i sensi, le abbiamo ricuperate. Ed ecco perchè chi dicesse che l' imparare è un ricordarsi, direbbe bene. Ed ecco la necessità che le anime esistano prima di manifestarsi sotto forma umana, che siano senza corpo e abbian l'intelligenza, per mezzo della quale acquistano l'idea dell'essenza, οὐσία, del bene e del buono, e tutte le altre; alle quali idee noi confrontiamo le cose percepite dai sensi.

Simmia è persuaso dal ragionamento di Socrate per ciò che spetta alla preesistenza dell' anima. Ma a lui non pare, e non pare nemmeno a Cebete, che da ciò venga provata l'immortalità dell'anima uscita dal corpo. Resta sempre il dubbio che possa scio-

gliersi come il fumo nell'aria; soprattutto, soggiunge scherzosamente Socrate, se un uomo muore, non già nella calma dell'atmosfera, ma nel mezzo d'un gran turbine.

Per verità, egli credeva che l'immortalità dell'anima risultasse anch'essa provata da quella dimostrazione che ha fatto sin qui, cioè che ogni nato viene da un morto. Se vi è un ciclo chiuso, è chiaro che se la medesima anima rivive, essa non deve aver partecipato alla morte del corpo. Tuttavia, Socrate s'accinge ad approfondire la questione. Che l'anima abbia vissuto prima di nascere, è provato. Bisogna provare, con argomenti presi dalla sua natura stessa, che continua a vivere dopo la morte.

***

Quali sono le cose che si decompongono?, chiede Socrate. Le cose composte, egli risponde. Le cose semplici non possono decomporsi. Ora, osserva, son composte le cose che non sono mai eguali a sè stesse, che sono in uno stato continuo di trasformazione; sono semplici le cose sempre eguali a sè stesse. Ebbene, la sostanza, l'essenza delle cose, l'idea, l'essere per sè stesso, τὸ ὄν, è immutabile, è immutabile l'idea della bellezza, dell'eguaglianza, e così via. Invece, gli oggetti materiali sono mutabili, non sono mai eguali a sè stessi. E sono appunto tali cose mutabili che i sensi percepiscono. Mentre invece le cose immutabili non si percepiscono che dalla ragione; esse sono affatto invisibili ed intangibili.

Ciò posto, a quale di quelle due categorie di cose appartengono il corpo e l'anima? È evidente che il corpo appartiene alle cose visibili, l'anima alle invisibili. Così che, osserva Socrate, allorquando l'anima guarda, per mezzo dei sensi, le cose mutabili, essa va di qua e di là, turbata e come ebbra. Se invece, raccogliendosi in sè stessa, contempla le cose immutabili, ecco cessar subito il suo errore, ed essa raggiunge la conoscenza pura. D'altra parte, è chiaro che, laddove si trovano insieme il corpo e l'anima, è questa che comanda, è quello che obbedisce: come appunto deve spettare a un principio divino, quando s'incontra con un principio mortale. Viene da ciò che l'anima è simile a quel ch'è divino, immortale, intelligente, uniforme, insolubile, sempre eguale a sè stesso; il corpo a quel ch'è umano, mortale, irragionevole, multiforme, solubile, non mai eguale a sè stesso.

Dalla natura immateriale dell'anima, che a Socrate pare d'aver dimostrata, egli deduce la conseguenza della sua immortalità. L'anima che ha saputo conservarsi pura, immacolata dal contatto del corpo, andrà, dopo la morte di questo, ad unirsi a quel principio divino e intelligente, con cui sarà felice e immune d'ogni possibilità di errore. Invece, le anime impure, che non hanno mai saputo isolarsi dal corpo, sono materializzate, per effetto della loro comunione con questo; così che son tenute giù nel mondo visibile, anche dopo la morte, ed errano come fantasmi, intorno alla tomba, finchè tornano a rivestire un corpo.

Qui Socrate tocca della metempsicosi; la quale egli riserva alle anime dei cattivi e dei corrotti, ed anche a quelle di coloro che hanno esercitata qualche virtù sociale più per abitudine e per interesse che perchè si facessero una ragione del dovere. Le prime trasmigrano nei corpi delle fiere o degli uccelli di rapina; le seconde in quelli di specie politiche e civili, come le api e le formiche! E qui, a me pare, si sente una punta d'ironia.

Pertanto, continua Socrate, solo a quelle anime che ragionano nella purità dell'intelligenza è concesso d'avvicinarsi agli Dei. E l'astensione dai vizii e dalla bruttura del corpo non deve essere la conseguenza di qualche considerazione mondana, come sarebbe quella della ricchezza e dell'onore, ma dev'esser ispirata dall'amore e dalla conoscenza della filosofia per sè stessa, che quelle anime prendono come guida unica e sicura. Difatto coloro che desiderano d'acquistare la conoscenza pura, sanno che l'anima è come imprigionata nel corpo, ed è assai difficile liberarla, perchè molte volte l'imprigionata ama la sua prigione. La filosofia le dimostra che, finchè non si scioglierà da quella funesta comunione di piaceri, di dolori e di paure, essa non potrà mai raggiungere la verità: perchè " ogni piacere ed ogni dolore, quasi avesse un chiodo, inchioda l'anima al corpo, ve la infigge e la rende corporea, ed allora essa crede esser vero ciò che il corpo dice...., ed è perciò esclusa dalla convivenza con ciò che è divino, puro ed uniforme ,,. Ma l'anima del saggio, che rimane ferma nella sua separazione dalle cure corporali, e non si lascia in-

durre, Penelope alla rovescia, a ricomporre continuamente quello che aveva disfatto, non può avere alcun timore di morire col corpo, d'esser disciolta e dispersa dai venti.

***

Simmia e Cebete pare non siano interamente persuasi dai ragionamenti di Socrate, e parlano fra loro sottovoce. E a Socrate che li invita a esporre, se mai ne avessero, le loro obiezioni, Simmia risponde ch'essi son trattenuti dalla paura di dargli noia nell'imminenza della sciagura. " Sciocchezze! ,, esclama, con un eroico sorriso, Socrate; " quanto mi sarà difficile persuadere gli altri uomini che io non ritengo una sciagura la mia sorte imminente, se non posso persuadere nemmeno voi; e temete che ora io sia d'umor più difficile di quel che fossi nel tempo passato! ,,. Si paragona ai cigni, di cui si narra che cantano al venir della morte, lieti nella previsione d'andare presso quel dio Apollo a cui sono devoti. Anzi questo è appunto il momento di discutere del supremo argomento, almeno finchè lo permetta il magistrato delle carceri. — Hai ragione, dice Simmia; e aggiunge queste memorabili parole, le quali hanno conservata tutta la loro verità, e dimostrano come il pensiero umano, in ventidue secoli, non abbia progredito neppure d'un passo in codeste supreme questioni.

« Io credo, o Socrate, al pari di te, che il saper qualcosa di sicuro in siffatti argomenti, sia impossibile, o almeno difficilis-

simo, nella vita presente; ma io credo anche che il non voler esaminare, per ogni guisa, ciò che si dice intorno ad essi, e il desistere prima che, a forza d'investigare, uno non ne possa proprio più, è cosa d'uomo molle. Una delle due: o impariamo dagli altri, o cerchiamo di scoprir da noi stessi come stiano le cose; oppure, se ciò è impossibile, prendiamo quello dei ragionamenti umani che ci par migliore e meno incerto, e imbarcandoci su questo, come su d'una zattera, arrischiamo la navigazione della vita; se pur non v'è taluno che abbia la facoltà di viaggiare, meno esposto ai pericoli, su di un veicolo più sicuro, voglio dire su d'un ragionamento divino ».

Simmia, quindi, espone la sua obiezione. L'anima, egli dice, può paragonarsi all'armonia d'una lira. Anch'essa è il prodotto delle parti materiali che compongono il corpo, come l'armonia è il prodotto del legno e delle corde che formano la lira. Ora, in quel modo che l'armonia non ha un'esistenza indipendente dalla lira, e distrutta questa, è distrutta essa pure, così dovrebbe avvenire dell'anima. Distrutto il corpo ch'è la causa, sarebbe distrutta anche l'anima ch'è l'effetto.

Prima di rispondere all'obiezione di Simmia, Socrate desidera conoscere anche quella di Cebete. E questi gli dice parergli avere il Maestro dimostrato in modo convincente che l'anima sia preesistita alla vita terrena, ed anche che l'anima possa sopravvivere al corpo; ma a lui non sembra che da ciò consegua l'immortalità assoluta dell'anima. A spiegare meglio il suo concetto, Cebete, come aveva fatto Simmia, s'appiglia a una similitudine. Il corpo è paragonabile all'abito che un uomo porta sovra di sè. Un uomo, nella sua vita, consuma successivamente

molti di questi abiti, dei quali si può dire che ciascuno muoia prima di colui che lo porta. Ma viene il giorno in cui l'uomo muore, e allora l'ultimo abito che ha indossato sopravvive a lui. Nulla vieta pertanto di credere, conclude Cebete, che " l'anima sia così forte per natura, da resistere e da rinascere più volte. Ma ciò ammesso, punto non verrebbe che l'anima non dovesse affaticarsi nei suoi molti rinascimenti, e morendo in alcuna delle morti del corpo, perdersi del tutto, senza che nessuno possa dire quale sarà quella morte o quella dissoluzione del corpo che produrrà la rovina dell'anima „. Se così fosse, evidentemente sarebbe irragionevole affrontare lietamente la morte, perchè sempre dovremmo paventare che la morte del corpo porti con sè la morte dell'anima.

***

Qui, pare, siamo arrivati al punto più interessante della discussione. Platone, come per rendere avvertito il lettore e aguzzarne la curiosità, interrompe la dimostrazione dialettica con un mirabile episodio. Fedone, esposti gli argomenti di Simmia e di Cebete, narra che i presenti ne rimasero scossi e turbati, perchè parve loro che tutto si riponesse in questione. Ed Echecrate soggiunge che ciò gli sembra ben naturale, perchè a lui stesso son ritornati i dubbi, e ha di nuovo bisogno di qualche ragionamento che gli restituisca la fede nell'immortalità dell'anima. Ma prima ancora, egli vorrebbe sa-

pere in qual modo Socrate accolse le obiezioni. Fedone gli dice che mai Socrate gli parve più ammirabile, perchè non solo ascoltò con benevolenza il ragionamento dei suoi oppositori, ma accortosi della ferita che esso aveva fatto negli uditori, procurò di risanarli, e li richiamò, e lor fece coraggio, poichè vide ch'erano fuggiti e parevano sconfitti.

Fedone, così egli stesso racconta, stava seduto su uno sgabello, presso al letto di Socrate, un po' più basso di lui; così che questi si pose, com'era suo costume, a scherzare coi capelli che gli scendevano sul collo.

« Domani, forse, o Fedone, ti reciderai queste belle chiome [1]. — Certo, dissi io, o Socrate. — Non lo farai, se vuoi obbedirmi. — E perchè? — Oggi, oggi stesso, io le mie e tu le tue recideremo, se il nostro discorso morisse e noi non riuscissimo a farlo rivivere; ed io, se fossi in te e sentissi sfuggirmi il ragionamento, farei, come gli Argivi, un giuramento di non lasciarmi più crescere i capelli, finchè, ripigliando il combattimento, non avessi vinto il discorso di Simmia e di Cebete. — Ma, io soggiunsi, si dice che nemmeno Ercole tenga testa a due. — Ebbene, chiamami in soccorso, a far da Joleo. Hai tempo, finchè c'è luce. — Ti chiamerò, ma non già come Ercole che chiamava Joleo, bensì come Joleo che chiamasse Ercole [2]. — Fa poi lo stesso, rispose ».

Socrate, prima d'inoltrarsi nella discussione, esorta Fedone ad esser prudente nell'accettare e nel rifiutare gli argomenti, per evitar che gli avvenga ciò che avviene con gli uomini quando si precipita il giu-

---

[1] In segno di lutto.

[2] Allusione ad una leggenda, secondo la quale Ercole, per combattere l'idra e il granchio, aveva chiamato in soccorso il suo servo Joleo.

dizio sull'indole loro: il disinganno genera la misantropia. Così può avvenire che la mutabilità nel giudizio sul valore dei ragionamenti tolga la fede che questi pur meritano, e faccia nascere il dubbio che tutto sia incerto e in continua oscillazione, come le onde in uno stretto di mare. Quanto a lui, Socrate, egli non ha che un intento: quello di persuadere sè stesso. Egli pertanto non condurrà la discussione in modo da ottenere una vittoria apparente sui suoi oppositori, bensì allo scopo di raggiungere la verità. E Simmia e Cebete devono seguirlo, e convenire con lui, quando sembri loro ch'egli dica il vero, contradirlo quando ciò non sia; onde non avvenga ch'egli, ingannandoli, e ingannando insieme sè stesso, se ne vada come l'ape che lascia, fuggendo, nella ferita il pungiglione.

Socrate comincia dal considerare l'obiezione di Simmia, che aveva detto esser possibile che l'anima fosse un'armonia prodotta dal vicendevole temperamento delle varie parti componenti il corpo, come l'armonia musicale è il prodotto delle corde di una lira. Socrate rammenta a Simmia la sua prima dimostrazione, accettata da Simmia stesso, cioè che la cognizione altro non è che riminiscenza. Ciò posto, la necessità della preesistenza dell'anima al corpo riesce evidente; e siccome l'armonia è l'effetto della lira e quindi non può preesisterle, così è dimostrato l'errore dell'analogia dell'anima coll'armonia.

Inoltre, continua Socrate, l'armonia, appunto perchè è un effetto della reciproca azione di dati oggetti materiali, varia d'intensità a seconda delle variazioni

in queste parti stesse. A seconda che è più o meno intensamente armonizzata, un'armonia sarà più o meno intensa. Ma l'anima, che è una sostanza, non può ammettere in sè stessa una relatività di manifestazione. È sempre quello che è, cioè anima.

Ed è appunto per tale sua natura di sostanza, ch'essa può ricevere in sè stessa delle qualità opposte, esser buona o cattiva, non perdendo mai per questo la sua natura d'anima. Invece l'armonia, che non è una sostanza per sè stessa, è il risultato della vicendevole azione di dati oggetti preesistenti a lei; è infine una qualità, e non può esser cattiva senza perdere il suo carattere di armonia e diventare una disarmonia. Se fosse esatta la similitudine di Simmia, tutte le anime, come anime, dovrebbero essere necessariamente buone, perchè, dal momento in cui non lo fossero, non sarebbero più anime. Finalmente noi vediamo che l'anima comanda al corpo e gl'impone dei patimenti, delle privazioni, alle quali esso vorrebbe pur ribellarsi. È possibile che l'anima sia, come l'armonia, un risultato di quel corpo ch'essa piega e dirige, e obbliga ad obbedire? Pare dunque che l'obiezione di Simmia non regga all'esame. Socrate l'ha vinta, e si volge all'obiezione di Cebete.

Egli esprime il dubbio di riescire in questa seconda confutazione. Ma, osserva Cebete, anche il ragionamento di Simmia pareva fortissimo; eppure esso non ha potuto sostenere nemmeno il primo impeto del discorso del Maestro. Così avverrà anche del suo.

Cebete aveva ammessa la preesistenza dell'anima

al corpo, e anche ammesso che l'anima potesse rivivere più volte, entrando successivamente in vari corpi. Ciò a lui pareva non togliesse la possibilità che l'anima si consumasse in queste sue successive apparizioni, e venisse la volta in cui essa pure morisse. Era dunque un'immortalità relativa, non un'immortalità assoluta quella che Cebete ammetteva.

Per rispondere adeguatamente all'obiezione, Socrate sente di dover entrare nell'esame dell'essenza delle cose, e crede di non poter riuscirvi meglio che narrando le vicende per cui è passato il suo pensiero. Questo è un capitolo autobiografico di singolare interesse, perchè ci fa toccar con mano la diversità sostanziale del pensiero antico e del pensiero moderno.

Socrate racconta che, da giovane, mosso dal desiderio di conoscere la causa, il perchè d'ogni cosa, s'era posto allo studio della storia naturale. Ma egli dovè accorgersi ben presto che le opinioni sulla natura dei fenomeni erano incerte, così da non potere impararvi nulla di sicuro; e dovette insieme persuadersi che l'investigazione degli effetti naturali non poteva condurlo alla conoscenza delle cause, e che le cognizioni acquistate coi sensi non gli avrebbero mai rivelata la ragione intima dell'esistenza delle cose, del vario loro modo di comportarsi per sè stesse e relativamente le une alle altre.

Egli era dunque disanimato e disingannato, quando s'incontrò in un tale che gli disse che stava leggendo un libro d'Anassagora, e d'avervi imparato ch'esiste un'intelligenza, causa e ordinatrice del tutto, così che

si può dire che ogni cosa ch' esiste, esista nel meglio e per il meglio.

« Se dunque alcuno volesse trovar la causa d'ogni cosa, in che modo nasce o perisce od esiste, bisogna ch'egli trovi in qual modo per essa sia meglio o essere o subire o fare checchessia. Da questo discorso viene che all'uomo non convenga fare, e intorno a sè stesso e intorno alle altre cose, altra considerazione se non quella dell'ottimo e del perfetto. Ed esser necessario insieme ch'egli conosca anche il peggio, perchè è una sola la scienza e dell'uno e dell'altro ».

La ragione di tutti i fenomeni celesti e terrestri dovrebbe trovarsi in una spiegazione, come oggi si direbbe, ottimista. Socrate fu sì lieto di tale rivelazione, che di gran fretta si pose a leggere i libri d'Anassagora, per conoscere, più presto che gli fosse possibile, ciò ch'era il meglio e ciò ch' era il peggio. Ma progredendo in quella lettura, egli vide cadere la sua meravigliosa speranza; perchè Anassagora, invece di spiegare come tutto fosse costituito per il meglio e regolato da una mente ordinatrice, non faceva, anche lui, se non descrivere i fenomeni e le condizioni necessarie della loro effettuazione, confondendo le condizioni dell'esistenza con le cause dell'esistenza stessa. Anassagora fa come uno il quale, a chi chiedesse perchè lui, Socrate, sieda ora sul suo letto, rispondesse descrivendo il gioco vicendevole delle ossa e dei muscoli, e dimenticasse d' indicare la vera causa: cioè che

« dopo che agli Ateniesi parve bene di condannarmi, anche a me parve bene di seder qui, e più giusto di rimanere ad aspettar la pena che mi sarà inflitta; perchè, in nome di un

cane!, già da tempo, io credo, queste ossa e questi nervi sarebbero a Megara o in Beozia, trasportati dall'opinione del loro meglio, se io non avessi ritenuto cosa più giusta e più bella del fuggire e dello scampare, l'ubbidire alla sentenza della città, qualsiasi cosa essa voglia ».

Chi volesse trovare nelle sue ossa e nei suoi nervi la causa della sua permanenza in prigione, non sarebbe capace di distinguere ciò che è, nella realtà, causa, da ciò senza di cui la causa non si rivelerebbe come causa; confonderebbe la causa in sè stessa con la condizione della sua manifestazione. Ed è precisamente quello che fa la maggior parte degli uomini, che brancola nel buio, e applica il nome di causa a ciò che punto non lo è.

Riuscitagli male la navigazione a vela, ha tentato la navigazione a remi per la scoperta della causa; ed eccone i risultati.

Questa seconda navigazione s'inizia coll'affermazione che, nella ricerca della causa, bisogna non guardare ai fatti, ma solo alla pura ragione, e presupporre l'accordo fra l'idea e la cosa. Socrate richiama Cebete a ciò ch'egli disse sull'essenza delle cose, sulla bellezza, sulla bontà prese in sè stesse. " Se tu mi concedi che quelle sostanze esistono, io spero di potertene dedurre la dimostrazione dell'immortalità dell'anima ,,. Per Socrate, le cose concrete in tanto hanno un modo d' essere, un' esistenza, in quanto partecipano alle entità ideali. La causa per cui esiste una cosa bella, una cosa grande, una cosa buona, non va cercata altrove che nella partecipazione sua all'idea della bellezza, della grandezza, della

bontà. Ora queste idee, queste sostanze ideali, hanno un valore assoluto, sono del tutto inalterabili. Simmia, per esempio, è più grande di lui, Socrate, ma è più piccolo di Fedone. Quindi Simmia è, relativamente, insieme e piccolo e grande. Ma le idee del piccolo e del grande, per sè stesse, non ammettono gradi e rapporti. Sono quel che sono, inconvertibili affatto l'una nell'altra.

Qui uno dei presenti, di cui Fedone più non ricorda il nome, osserva che quel che dice Socrate è in contradizione con quanto aveva detto prima, e cioè che i contrarii nascono dai contrarii. Socrate risponde:

« Tu non comprendi la diversità di ciò che dico ora e di ciò che dicevo allora. Allora io dicevo che da una cosa contraria nasce la contraria cosa; ora, che il contrario per sè stesso non diventa mai il contrario di sè stesso, nè in noi, nè nella natura ».

Ciò che torna a dire che le qualità, considerate quali attributi delle cose, sono relative, così che una cosa può essere più o meno grande, più o meno bella, a seconda della cosa che le è opposta; ma nel mondo delle idee le qualità diventano entità assolute.

Però, continua Socrate, vi son cose le quali partecipano dell'assoluta immutabilità dell'idea che portano con sè, e da cui pure sono distinte. Così, non è possibile immaginare una neve calda, o un fuoco freddo, una triade pari, o una diecina dispari. Queste cose che sono immutabili, come l'idea che portano in sè, diventano rappresentative dell'idea. Il fuoco rappresenta l'idea del calore, l'uno l'idea della di-

sparità, e così via. Ebbene, da qual cosa è rappresentata l'idea della vita? Qual è la cosa che, entrando in un corpo, porta con sè l'idea della vita? L'anima, risponde Cebete.

« L'anima, adunque, qualunque cosa essa occupi, vi penetra portando la vita? — Certamente. — V'ha un contrario alla vita o non vi ha? — Vi ha. — Che è? — La morte. — Dunque, l'anima non accoglierà mai ciò ch'è contrario a quello che essa porta con sè? — Non c'è dubbio, risponde Cebete ».

Se non che, continua Socrate, il fuoco, rimanendo fuoco, non può accogliere in sè l'idea del freddo; la neve, rimanendo neve, l'idea del caldo; il numero pari, l'idea del dispari, e così via. Ma ogni cosa, quando ad essa s'impone l'idea che è contraria a quella che porta in sè, scompare, si distrugge. Non potrebbe dunque accadere la medesima cosa anche dell'anima? No, risponde Socrate. L'anima, che rappresenta l'idea della vita, non può esser distrutta dall'idea contraria, che è quella della morte, perchè immortalità e indistruttibilità sono una sola e identica idea. Ciò ch'è immortale è anche indistruttibile. Ὁπότε δὴ τὸ ἀθάνατον καὶ ἀδιάφθορόν ἐστιν, ἄλλο τι ἢ ψυχή, εἰ ἀθάνατος τυγχάνει οὖσα, καὶ ἀνώλεθρος ἂν εἴη; — πολλὴ ἀνάγκη. (Cap. LVI).

***

Che l'anima sia immortale, pare a Socrate si possa dimostrare col ragionamento, ed egli crede d'averlo fatto. Ma che avvenga dell'anima dopo la morte del corpo, è cosa che non si può sapere. Qui soccorre

alla conoscenza imperfetta la tradizione e la rivelazione dei miti e dei misteri, in cui è racchiusa una scienza arcana. Ed egli, dietro il desiderio di Simmia, espone alcuni di questi miti, senza però cercare la prova della loro verità; anzi col dubbio che questa prova non si possa mai trovare.

Secondo il mito, gli uomini vivono sulla terra in cavità ricoperte da nebbie, che impediscono loro di contemplare la purezza dell'aere e degli astri; come chi vivesse sott'acqua non potrebbe che confusamente vedere, attraverso il diaframma liquido, ciò che avviene alla superficie. Al disopra e all'infuori di questa nebbia, si estende una regione in cui tutto risplende d' una bellezza e d' un chiarore, di cui gli uomini che vivono nelle cavità terrestri non possono aver l'idea. Invece, al di sotto di quelle cavità, la terra contiene altri baratri più profondi, e laghi e paludi, ed è percorsa da quattro fiumi: l'Oceano, l'Acheronte, il Flegetonte e lo Stige. I quali, come per un gioco di pompe, si precipitano, ciascuno con una foce distinta, in un gran foro che attraversa tutta la terra e che è il Tartaro, e di là ritornano in su, e formano, tre di essi, con le loro acque, i fiumi della superficie terrestre, il quarto, il Flegetonte, le correnti di lava.

Ciò posto, Socrate narra che i morti son distinti in due schiere: quella di coloro che hanno vissuto santamente, e quella degli altri. Questi ultimi si suddividono in diverse categorie. Quelli che hanno avuta una vita mescolata di bene e di male, son condotti alla palude dell'Acheronte; e qui si purgano

delle colpe che hanno commesse, e ricevono il premio di ciò che han fatto di bene. Quelli che son rei di colpe imperdonabili, son gittati nel Tartaro, donde non escono mai. Quelli, le cui colpe per quanto gravi possono esser redente, passano un anno nel Tartaro, e poi son portati dalle onde, alcuni sul Cocito, altri sul Flegetonte, e da questi fiumi alla palude d'Acheronte. Qui essi cercano il perdono di coloro che hanno offeso. Se l'ottengono, entrano nella palude e hanno posa i loro mali; se non l'ottengono, ritornano al Tartaro, per ripetere dopo un anno il medesimo viaggio. Ma coloro che hanno vissuto santamente, liberatisi, come da una prigione, dalla dimora nelle cavità terrestri, s'innalzano ad abitare quella pura regione che s'estende al disopra della terra, dove vivono, senza corpo, per tutta l'eternità. Dunque, conclude Socrate, dobbiam fare di tutto onde partecipare alla virtù e all' intelligenza nella vita, perchè bello è il premio e grande la speranza.

Però, egli soggiunge, non sarebbe d'uomo di mente sana affermare l'esattezza di questa descrizione. Tuttavia, dal momento che s'è dimostrato che l'anima è immortale, si può correre il rischio di credere. In ogni modo, l'uomo che ha vissuto tutto assorto nella cura dell'anima, e l'ha ornata di sapienza, di giustizia, di coraggio e di verità, deve star pronto al viaggio dell'altro mondo, appena il fato lo chiama. Chiamerà voi pure al vostro tempo, o Simmia e Cebete, e voi altri tutti; e ognuno di voi farà il suo viaggio. " Il fato or chiama me, e ormai è tempo di pensare al bagno; poichè mi par meglio trovarmi già

lavato prima di prendere il veleno, che lasciar alle donne la cura di lavare il cadavere „.

Qui comincia l'epilogo del dramma, la parte più sublime del dialogo, quella che, più assai dei ragionamenti dialettici, vale con l'esempio ad infondere la convinzione che l'anima è immortale. Critone, il quale, degli amici ed allievi di Socrate, era l'uomo pratico, essendo ormai imminente il momento supremo, gli chiede in qual modo voglia esser seppellito.

« Come vorrete », risponde, « se pure riuscirete a prendermi e se io non vi sfugga ». E sorridendo tranquillamente: « Io non ho persuaso, o amici, Critone che io sono quel Socrate che ora parla e ragiona; ma egli crede che io sia quello che fra poco vedrà cadavere e chiede come debba seppellirmi. Tutto quel lungo discorso che' io feci per dirvi che, dopo aver bevuto il veleno, non rimarrò fra voi, ma me ne anderò alle beatitudini, quali esse siano, dei felici, secondo lui si direbbe non sia stato fatto che per infondere un po' di coraggio a voi e a me. Date, dunque, a Critone una garanzia per me, una garanzia contraria a quella ch'egli ha data per me ai giudici. Egli ha garantito ch'io sarei rimasto, voi garantite ch'io non rimarrò, dopo che sarò morto, ma me ne anderò via, onde Critone sopporti la cosa più facilmente, e vedendo il mio corpo o bruciato o sepolto, non s'addolori per me che soffro terribili patimenti, e non dica, al funerale, ch'egli espone o porta via o seppellisce Socrate. Ben lo sai, ottimo Critone; il non parlar esattamente, non solo è cosa biasimevole per sè stessa, ma fa male all'anima. Dunque, bisogna aver coraggio, e proporti di seppellir il mio corpo, e di seppellirlo in quel modo che meglio ti aggrada e che ti par più rispondente alla legge ».

Socrate quindi, accompagnato da Critone, si ritira per il bagno, e gli allievi rimangono soli a pian-

gere la sciagura che stava per privarli d'un padre. Socrate ritorna che già era vicino il tramonto del sole, e siede silenzioso; ed ecco entra il servo degli Undici, che con pietose parole prende commiato da lui, il quale sempre s'era mostrato il più gentile, il più mite, il migliore degli uomini, e piangendo se ne va. E Socrate,

« volgendosi verso di noi: Com'è cortese, disse, quell'uomo! In ogni occasione egli veniva presso di me, e qualche volta discorreva, ed era il migliore degli uomini, ed ora con tanta pietà mi piange! Orsù, o Critone, obbediamogli, e qualcuno mi porti il veleno se è già pestato. Se non lo è, lo pesti il servo. — E Critone: Ma io credo, o Socrate, che il sole sia ancora sui monti. E io so di altri che non hanno bevuto il veleno, se non dopo molto tempo ch'era stato detto loro di farlo, e hanno banchettato e bevuto finchè vollero, e alcuni si son presi anche i piaceri d'amore. Dunque non aver fretta. C'è tempo ancora. — E Socrate: Si comprende, o Critone, che coloro faccian come tu dici, perchè credono di guadagnarci; ma si comprende anche che io non lo faccia. Poichè col ritardare di alcun poco a bere il veleno, crederei di non guadagnar altro che di ridere di me stesso, che starei attaccato alla vita, e vorrei far dei risparmi quando non c'è più nulla da risparmiare. Orsù, dunque, obbedisci e non cercar altro.

« E Critone, avendo udito, fece cenno al garzone che stava vicino. E costui uscì, e dopo un po' di tempo, ritornò conducendo seco colui che doveva dar il veleno e che lo portava pestato in un bicchiere. Socrate, vedendolo, esclamò: Brav'uomo, tu che hai la pratica di queste cose, che devo io fare? — Null'altro, rispose, che camminare dopo che avrai bevuto, finchè ti senta diventar grevi le gambe, e allora metterti a giacere. Per tal modo, il veleno agirà da sè. — E sì dicendo, porse il bicchiere a Socrate; e questi, o Echecrate, prendendolo con volto sereno, senza tremare e senza che gli s'alterasse il colore e l'aspetto, guardando, com'era suo costume, fisso in faccia

l'uomo: Che diresti, chiese, se io con questa bevanda facessi una libazione a qualcuno? È lecito o no? — Ma, o Socrate, rispose, noi ne pestiamo appena quanto crediamo basti a bere. — Comprendo, rispose. Ma sarà però lecito, ed anzi si deve, pregar gli Dei onde sia felice il trasloco dal mondo di qui al mondo di là. Ed è quello di cui io prego, e così sia. — Ciò dicendo, tutto d'un fiato, sciolto e sollecito, vuotò il bicchiere. E i più di noi che sino allora eravamo riusciti a trattenerci dal piangere, vedendolo a bere, non ne potemmo più, e a me le lagrime, di forza, mi vennero così abbondanti, che avvoltomi nel mantello, mi disciolsi in pianto; non già per lui, ma per la mia sciagura, che rimanevo privo di un tale amico. Critone, prima ancora di me, poichè non potè più rattener le lagrime, se n'era andato. Apollodoro poi, che già prima non aveva mai cessato di piangere, coi suoi gridi, gemendo e lamentandosi, ci straziava tutti, fuor di Socrate.

« E questi: Che fate, disse, o gente irragionevole? Io appunto mandai via le donne per non esser disturbato dalle loro smanie, e mi hanno anche insegnato che si deve morire fra voci di letizia. State dunque cheti, e finitela. — E noi ci acquietammo e ci trattenemmo dal piangere. Egli camminava su e giù; e quando disse sentirsi diventar pesanti le gambe, si pose a giacere supino: così gli aveva detto di fare quell'uomo che gli aveva dato il veleno. E costui, toccandolo di quando in quando, osservava i piedi e le gambe, finchè, dando un colpo al piede, gli chiese se avesse sentito. Egli disse di no. E poco dopo, fece lo stesso con le gambe, e venendo in su, ci mostrava come si raffreddasse e congelasse. Ed egli di nuovo lo toccò, e ci disse che, quando il freddo fosse giunto al cuore, allora se ne sarebbe andato. E già cominciava a raffreddarsi il ventre, quando egli, aprendo il mantello, poichè vi s'era avvolto, disse, e furon l'ultime parole: O Critone, noi dobbiamo un gallo ad Esculapio; non vi dimenticate di darglielo [1]. — Sarà fatto, disse Critone; ma guarda se hai altra cosa a dirmi. — Ma egli non rispose

---

[1] Offrivano un gallo ad Esculapio coloro che guarivano di qualche malattia. La malattia di cui Socrate sta per guarire è la vita corporea.

nulla, e dopo un po' di tempo, fece un movimento. L'uomo lo scoperse, ed egli aveva lo sguardo fisso. Ciò vedendo Critone, gli compose la bocca e gli occhi.

« Questa, o Echecrate, fu la morte del nostro amico, di quell'uomo che noi diremmo il migliore di quanti abbiamo conosciuti ai suoi tempi, anzi, senz'altro, sapientissimo e giustissimo ».

***

Il punto di partenza da cui, nella sua argomentazione, muove Platone, o, diremo meglio, Socrate, per rimanere nella rappresentazione del dialogo, è l'affermazione dell'esistenza distinta e separata dell'anima e del corpo. Il corpo, per Socrate, è un impaccio che toglie all'anima la conoscenza della verità, di cui essa sarebbe capace, e le impedisce la pratica della virtù. Ora, dato che la verità e la virtù esistano, dato che l'anima del vero filosofo fa ogni sforzo per raggiungerle, dimenticando e mortificando il corpo, è naturale credere che l'anima esista anche priva del corpo, perchè in questa condizione, e solo in questa, le sarà possibile di toccar la meta a cui, gravata del corpo, non può mai avvicinarsi. Ma questa non è che un'ipotesi, e si tratta di provarla.

Il primo argomento di Socrate sta nella considerazione che i fenomeni del mondo avvengono in una specie di circolo chiuso, nel quale l'esistenza di un dato fenomeno è la necessaria condizione dell'esistenza del fenomeno opposto. Il brutto è condizione dell'esistenza del bello, il buono del cattivo, l'essere sveglio è condizione dell'addormentarsi, il

dormire è condizione dello svegliarsi, e così via. Ora la vita e la morte si trovano appunto in questa relazione di necessaria e opposta coesistenza. Se non si alternassero in una sostanza che permane, tutto finirebbe per cadere e restar nella morte, in quel modo che tutto finirebbe per restar addormentato, se il sonno e la veglia non si alternassero nella medesima persona.

Ma questo non è che un argomento formale, un esercizio dialettico. Bisogna trovar un argomento preso dal fatto e dalla realtà, e Socrate ce lo offre nell'affermazione che la conoscenza non può essere che una reminiscenza. I sensi non ci danno che delle percezioni isolate. Se da queste percezioni noi possiamo salire alle idee astratte che le generalizzano, dobbiamo dire che quelle idee esistano anch'esse e che noi ce ne ricordiamo, avendole conosciute altrove. Se noi non avessimo già la nozione d'un tipo astratto, preesistente alle manifestazioni oggettive, non potremmo comprendere che quelle manifestazioni tendono ad avvicinarsi a quel tipo, pur rimanendone lontane. Al mondo non ci sono che individui dissimili. Se noi possiamo disporli e coordinarli in gruppi diversi e distinti, è appunto perchè, avendo conosciuto *a priori* il tipo astratto, possiamo giudicare del grado di affinità con quel tipo che ognuno degl'individui presenta. Or dunque, dice Socrate, se la conoscenza è reminiscenza, bisogna dire che le anime, prima di venir al mondo, fossero in un luogo dove quella conoscenza potessero avere.

Da questo argomento di carattere induttivo, Socrate passa ad un altro, preso dalla natura stessa dell'anima. Per Socrate l'anima è una sostanza semplice ed immutabile, e pertanto non è decomponibile, perchè solo lo possono essere le cose composte; e se non è decomponibile, sarà immortale.

Codesta è un' affermazione che ha bisogno di prove esplicite e decisive. Non potrebbe essere l' anima un effetto della reciproca azione degli elementi del corpo, come l'armonia è un effetto delle parti che compongono una lira? No, risponde Socrate, perchè l'anima è una sostanza, così che può ricevere in sè stessa delle qualità opposte, esser buona o cattiva, restando anima. L' armonia invece, che non può perder la sua qualità di buona armonia senza non esser più armonia, non è una sostanza, è un prodotto, un risultato di una cosa preesistente a lei. Tanto è vero che l'anima, appunto perchè sostanza separata dal corpo, può imporsi a questo, guidarlo e farsene obbedire.

Se non che, ammesso che l'anima, distinta dal corpo, perduri dopo la dissoluzione di questo, non è ancor provato che l'anima sia immortale in modo assoluto, che essa viva eternamente. Sì, dice Socrate; e qui tocchiamo il vertice dell'argomentazione. Le idee per lui sono sostanze assolute, immutabili, perenni. Ora le cose esistono in quanto esse partecipano, in minore o maggior misura, all'esistenza delle idee. Una cosa non può accogliere in sè un'idea opposta a quella ch' essa rappresenta, senza sparire. Una cosa bella non può accogliere in sè l'idea del brutto,

senz'esser distrutta come cosa bella. La neve non può accogliere in sè l'idea del caldo, senza esser distrutta come cosa fredda. Ora la cosa che rappresenta l'idea della vita, l'idea dell'essere, non potrebbe accogliere in sè l'idea della morte, senza esser distrutta come cosa esistente. Ma qui ci sarebbe una contradizione in termini, perchè, siccome l'idea dell'essere porta in sè necessariamente l'attributo dell'immortalità, esser distrutta come cosa esistente vorrebbe dire esistere come cosa che non esiste, vorrebbe dire, infine, che l'idea dell'essere può ricevere in sè l'idea del non essere; ciò che è contradittorio. Siccome l'anima rappresenta l'idea suprema e assoluta dell'essere, così dev'essere assolutamente indistruttibile e immortale.

***

La prima considerazione, o, dirò meglio, la prima impressione che viene dalla lettura del dialogo di Platone, è la sorpresa davanti alla completa ignoranza in cui questi pensatori, che pur maneggiavano con tanta sicurezza e tanto acume gli strumenti della logica, e ragionavano nell'astrazione con tanto rigore di deduzione, vivevano intorno alla realtà dei fenomeni della natura e delle scienze d'osservazione e d'esperienza. Il mondo dei fenomeni essi non lo conoscevano affatto: ed è per questo che Platone può farci quella sua descrizione così fantastica e così fanciullesca delle regioni sotterranee ed aeree che dovrebbero essere la dimora dei morti; ed è per questo

che lui, e insieme con lui tutti gli altri filosofi dell'antichità, hanno potuto innalzare dei grandi edifizii di logica ai quali manca interamente la base.

Dobbiamo anche riconoscere che la speculazione ellenica, col progresso del tempo, acquistava una sicurezza sempre maggiore nel maneggio delle formole logiche, ma s'allontanava insieme sempre più dalla via che l'avrebbe condotta alla retta intelligenza della realtà. Di ciò è prova interessante e singolare il disinganno che Socrate narra d'aver provato alla lettura d' Anassagora. È chiaro infatti che Anassagora era assai più vicino alla scienza moderna di quello che fosse Socrate. Anassagora cercava ad ogni effetto la sua causa immediata, guidato dal concetto del concatenamento razionale di tutti i fenomeni. Ma Socrate non voleva seguir questa via, che pure è la via sicura per giungere alla conoscenza del mondo. Egli pretendeva che la ricerca degli effetti e delle cause materiali gli rivelasse l'azione di una Provvidenza divina, la quale avesse disposto ogni cosa allo scopo di una finalità determinata. Ed avendo trovato che a questa rivelazione non si arrivava col metodo di osservazione e d' analisi seguito da Anassagora, egli lo abbandonava, per attenersi esclusivamente alla speculazione ideale.

Nel *Fedone*, Platone dà, con sicurezza ingenua e affatto ignara della difficoltà della cosa, già risolto il problema dei rapporti fra quello che chiamiamo il mondo dello spirito e il mondo della materia. L'anima è per lui quella sostanza per la quale noi possiamo partecipare al mondo dello spirito, che è poi

il mondo delle idee; e la nostra conoscenza delle idee, ch'è poi la conoscenza della verità, sarà tanto meno imperfetta, quanto più noi riusciremo ad isolarci, ad astrarci dalla materia e dalle sensazioni che da essa ci vengono. Questo è un modo di porre il problema inadeguato affatto alla realtà ed alla grandezza del problema stesso. Il passaggio dal mondo di cui abbiamo coscienza, pel tramite diretto dei sensi, al mondo delle idee che troviamo nella nostra mente, è avvolto in tenebre del tutto e per sempre imperscrutabili. Tuttavia noi siamo indotti a credere che siamo vittima d'un'illusione, quando a noi pare trattarsi di due mondi diversi, distinti, aventi un'esistenza che si limita a vicenda. Quest' antitesi illusoria, artificiale, è l'origine di quel cumulo di dottrine filosofiche e religiose che l'uomo va, da tempo immemorabile, accumulando con una mano e distruggendo coll'altra. Hanno tutte un medesimo vizio radicale, quel vizio che sta alla base di tutto il ragionamento platonico: tengono cioè separato il mondo ideale dal mondo materiale; considerano il primo come l'estrinsecazione dell'idea dell'assoluto, e poi ne ragionano come se si trattasse appunto di quel relativo a cui si vorrebbe limitato il mondo dell'apparenza materiale. Sono invece due modi di rivelarsi d'una sola e identica essenza. A noi sembra di poter astrarre dal mondo della materia il mondo dell'idea, come se fosse un nucleo nascosto in un involucro da cui è distinto e separabile, e poi immaginiamo, arbitrariamente affatto, che quel nucleo preesisteva all'involucro e che questo è fatto a im-

magine di quello. Qui sta l'errore: quei due mondi non sono due modi diversi di esistere, sono bensì due modi diversi di rivelarsi d'un essere solo, e la modalità della rivelazione dipende esclusivamente dal soggetto che osserva. L'animale incapace di astrazione, guardando, per esempio, una serie di cavalli, non ha che l'impressione d'una serie d'individui. Viene un essere capace di tenere idealmente presenti nel suo cervello le immagini che si sono successivamente a lui presentate, e costui, ponendole a confronto l'una con l'altra, *crea* l'idea generica del cavallo. Non è già, come vorrebbe Platone, che quest'idea esista *a priori* nella mente di Dio, così che i singoli individui non sarebbero che copie imperfette di quello schema ideale. Quello schema è il prodotto dell'osservazione di un essere capace d'eliminare dagl'individui i caratteri distintivi di ognun d'essi, per non conservare se non i caratteri che son comuni a tutti. L'errore di Platone sta in ciò che, non potendo comprendere e analizzare l'operazione del pensiero, egli dà ai prodotti del pensiero un'esistenza distinta e antecedente alla percezione dei sensi. Cosa sia il pensiero cosciente, noi non lo sapremo mai, perchè per saperlo dovremmo escir da noi stessi. Ciò che possiamo intuire è che materia e spirito non sono entità distinte, non sono che categorie con le quali la nostra mente relativa analizza la sintesi dell'assoluto.

Se il problema dei vicendevoli rapporti fra materia e spirito è per noi interamente mutato da quel che era per Platone, è chiaro che tutta la sua argomen-

tazione a sostegno della tesi dell'immortalità dell'anima non ha più nessun valore intrinseco. In fondo, il ragionamento di Platone, ridotto alla sua ultima espressione, spogliato di tutte le ghirlande di cui lo hanno cinto la dialettica e l'arte dello scrittore, è questo: — Il mondo vero e reale è il mondo delle idee. Il mondo della materia è una degradazione di quello, e i sensi non ci danno che percezioni fallaci. Le idee, solo le idee, vivono ed hanno un'esistenza perenne e immutabile. Le cose di quaggiù esistono in quanto partecipano all' esistenza delle idee. Ora l'anima, che partecipa all'idea della vita e ne è la rappresentazione, vive ed è immortale perchè l'idea della vita non può accogliere in sè l'idea della morte. Infatti, e questa è la prova ontologica che è il supremo argomento platonico per l'immortalità dell'anima, le qualità possono esser date e tolte all'essere, perchè l'idea della qualità è distinta dall'idea della sostanza; ma la qualità dell'essere non può esser tolta all'essere, perchè, senza di essa, l'essere non sarebbe. La qualità e la sostanza, a quest'ultimo punto, sono una medesima cosa, perchè l'essere è la sostanza assoluta, l'essere, infine, si identifica con Dio. L'anima è immortale, appunto perchè è una manifestazione, una partecipazione dell'essere.

Questa prova ontologica, che è il vertice dell'argomentazione platonica, e che si risolve nel dedurre dalla qualità dell'essere l'indistruttibilità dell'essere stesso, si regge ancora in piedi, se noi consideriamo tutte quante le manifestazioni della vita nei loro

rapporti con l'essere assoluto. L'essere è un gran fiume, da cui tutto viene e in cui tutto cade. Ma quando noi parliamo dell'immortalità dell'anima, intendiamo parlare di qualche cosa di diverso e di assai più determinato; intendiamo parlare dell'anima individuale e della sua vita relativa. Non è l'immortalità dell'essere assoluto che noi domandiamo: è invece l'immortalità del nostro individuo, della nostra personalità distinta e staccata. E la prova ontologica non risponde a tale domanda, la lascia sospesa. Il gran Dialogo di Platone non può se non finire con un punto interrogativo. E ne aveva l'intuizione Platone stesso, che fa dire a Simmia sul finir della discussione:

« Certo, io non saprei come trarre, da quanto si è detto, argomento d'incredulità. Però, e per la grandezza delle cose di cui si è discorso, e per diffidenza dell'umana debolezza, io mi sento costretto ad aver ancora qualche dubbio ».

***

Il *Fedone* è rimasto un documento fondamentale nella storia del pensiero umano, come quello che ha nettamente affermato il postulato della separazione dello spirito dalla materia, e ne ha dedotte le logiche conseguenze. Senza la preparazione del pensiero platonico, il Cristianesimo dogmatico non sarebbe sorto. La metafisica, e anche la morale di quella religione, hanno le loro radici nelle premesse che son poste in tutte le opere di Platone, e più specialmente in questo immortale Dialogo del *Fedone*. Tolto lo

spiritualismo platonico, la dogmatica cristiana non avrebbe più avuta la base *ubi consistere*, e avrebbe dovuto prendere un ben diverso indirizzo. Ma noi possiam dire la medesima cosa dell'indirizzo morale che ha preso il Cristianesimo, e che finì per metter capo all'ascetismo monacale. Difatto l'ascetismo lo troviamo, non già in germe, ma pienamente sviluppato, nel *Fedone;* e non potrebbe esser altrimenti, perchè l'ascetismo è la conseguenza naturale della distinzione fra il corpo e lo spirito, e della prevalenza data a questo su quello. È singolare che si gridi che l'ascetismo è un frutto malsano del Cristianesimo, e che l'antichità non lo ha conosciuto; mentre nessuno lo ha mai predicato con maggior convinzione ed efficacia del più elegante scrittore dell'antichità. Nessuno ha mai avuto, più di Platone, disprezzo per il corpo. Il punto su cui egli insiste con maggior fervore è che l'anima deve staccarsi più che le sia possibile dal corpo, e non fidare che in sè stessa. Chi non abbandona le cure, i piaceri del corpo, chi ne diventa servo e seguace, è un uomo perduto. Bisogna vincerlo, il corpo, domarlo, annientarlo. È Platone, non è un monaco del medio-evo, non è l'autore dell'*Imitazione*, che scrisse queste memorabili parole:

« Ogni piacere e ogni dolore, quasi avesse un chiodo, inchioda l'anima al corpo, ve la infigge e la rende corporea, ed allora essa crede esser vero ciò che il corpo dice..., ed è perciò esclusa dalla convivenza con ciò che è divino ».

Se non che, bisogna pur riconoscere che, prima della venuta del Cristianesimo, tutti questi insegna-

menti spiritualisti rimanevano lettera morta, o almeno non eran che il gioco speculativo di menti squisite, esercizii dialettici senza azione sulla pratica della vita. Anche la fede nell'immortalità dell'anima, insegnata con tanto lusso di dimostrazioni dialettiche dal grande pensatore, era una specie di seme morto: non germogliava nell'animo degli antichi. Per essi, la credenza nell'immortalità non ha mai assunto il carattere d'un dogma fondamentale, non è mai diventata una leva del sentimento morale, e una ragione di conforto e di speranza. Malgrado la dottrina platonica, la fede nell'immortalità è rimasta, fino al sorgère del Cristianesimo, un elemento estraneo alla vita morale dell'antichltà.

Questo fatto ci appare tanto più singolare e interessante, quando riflettiamo che il *Fedone*, sebbene come dimostrazione dialettica dell'immortalità dell'anima non avrebbe mai potuto diventar popolare, e avrebbe troppo facilmente sollevato dubbi e obiezioni del genere di quelle ch'eran mosse da Simmia e da Cebete; pure ce la insegna, l'immortalità, con la più semplice e la più efficace eloquenza, con quella che viene da un esempio d'insuperata sublimità. La parte drammatica e narrativa del *Fedone* è maravigliosa, e la figura di Socrate morente non ha rivali. Non vediamo in lui quel coraggio che viene dall'esaltazione, e che pure è la forma caratteristica del coraggio in un uomo che muore vittima della propria idea. Socrate è il savio che muore nella calma più serena della sua ragione. Non un'ombra in lui di debolezza, di trepidazione, d'accasciamento anche

momentaneo. Socrate muore sicuro nella sua coscienza, fiducioso nella sorte che lo aspetta, tutto assorto nei suoi grandi pensieri, vittorioso del mondo e della morte, ch'egli vince e disprezza con la forza che gli dà la ragione. Socrate che discute coi discepoli circa l'immortalità dell'anima, in attesa che gli portino il veleno; Socrate che all'ultimo momento apre il mantello in cui s'era racchiuso, per raccomandare di offrir per lui un sacrifizio di riconoscenza a Esculapio che lo guariva della vita; Socrate, dico, presenta in sè stesso un argomento a sostegno dell'immortalità dell'anima ben più efficace di tutti i ragionamenti dialettici con cui ha voluto dimostrarla. A noi pare impossibile che sia fallace l'istinto che ispirava a un uomo una così serena sicurezza; la speranza, che lo infervorava in quel supremo istante, e che gli viene da una maturata convinzione, finisce per trasfondersi anche in chi lo contempla. Il suo modo di morire è ancora la miglior ragione per credere che la morte sia davvero il principio della vita.

La figura di Socrate morente non ha che un difetto, quello, se così posso esprimermi, d'esser troppo perfetta. Non è già che sia una figura ideale, in cui manchi l'impressione della verità. Tutt'altro; Socrate non è una larva, Socrate vive. Tutti gli episodi che s'intrecciano all'argomentazione dialettica, e soprattutto l'indimenticabile scena finale, ci danno la rappresentazione d'un uomo vèro, e l'oggettività di quella rappresentazione ha dall'arte misurata dello scrittore un risalto potente. Ma quell'uomo, per quanto

grande e ammirabile, è troppo scevro di debolezza per commuoverci profondamente. Quella completa assenza d'ogni voce di rimpianto, d'ogni accento di dolore, quella così perfetta interezza, accrescono l'ammirazione ragionata che noi sentiamo per l'eroe, ma gli tolgono il fascino che viene dalla pietà. Socrate, che va alla morte nella calma serena, imperturbabile, d'una coscienza illuminata dalla ragione, e nell'intatto possesso delle sue facoltà, è una figura più perfettamente equilibrata e più meravigliosa di quella stessa di Gesù, in cui, all'ultima ora, le visioni, le speranze, le illusioni e l'accasciamento si successero con sì dolorosa vicenda. Ma appunto per questo, la figura di Gesù; ci è più vicina di quella di Socrate, e fa vibrare la corda più profonda della nostra simpatia. Gesù nell'orto di Getsemani ci commove assai più di Socrate nel carcere d'Atene. Socrate rappresenta la vittoria del razionalismo sicuro e tranquillo sulla debolezza del sentimento; Gesù le ansie angosciose d'una coscienza a cui, nel supremo momento, si rivelano le contradizioni e l'impotenza della ragione.

***

Ora, appunto in questo carattere speciale dell'azione di Gesù sta il segreto della sua miracolosa efficacia. Mentre il razionalismo di Socrate non riuscì a mutar in nulla la morale dell'antichità, a modificare in parte alcuna lo spirito del mondo e della

civiltà ellenica, il sentimento e le sublimi follie di Gesù hanno ottenuto un trionfo completo, e hanno prodotto la più radicale rivoluzione che mai siasi veduta. Scrutiamo un po' più da vicino le cause, per le quali il movimento cristiano riuscì fecondo, lì dove lo spiritualismo ellenico era rimasto un germe senza frutto.

Mentre Socrate, nel carcere d'Atene, sillogizzava sull'immortalità dell'anima, viveva in Palestina, sotto l'alto dominio del re di Persia, un piccolo popolo ignorato ancora dall'alta coltura ellenica, il quale portava nel petto una fede inestinguibile nei propri destini, nell'avvenire che lo aspettava. Tutte le speculazioni della filosofia greca erano completamente ignote a lui. Esso non aveva nessun concetto nè della spiritualità, nè dell'immortalità dell'anima. Ma credeva alla bontà della vita terrestre, vedeva nei godimenti della terra il premio della virtù, e non dubitava che a lui, come a popolo eletto di Dio, sarebbe spettato il dominio del mondo e la conseguente felicità. A questa meta sarebbe stato condotto da un uomo potente, chiamato il Messia, il re unto da Dio; ed esso viveva nell'aspettazione di questo promesso liberatore.

Tre secoli dopo la morte di Socrate, in quel popolo, ch'era intanto passato per vicende spaventose, per inenarrabili sciagure, senza mai perdere la sua fede, apparve un uomo singolare, che disse d'esser il Messia, e fu creduto tale da alcuni fidati discepoli. Ma era un uomo oscuro e debole, il quale pretendeva di rigenerare moralmente il suo popolo, perchè

la rigenerazione gli pareva la condizione indispensabile della gloria e della potenza futura. Schernito, come sempre avviene dei riformatori morali quando non hanno la forza con sè, e finalmente ucciso, egli moriva lasciando ai suoi fedeli la certezza del suo prossimo ritorno, onde compiere l'opera che aveva annunziata. Dell'immortalità dell'anima, nel senso socratico, non c'è, nella predicazione di Gesù, neppur l'ombra; nulla di più estraneo all'ambiente in cui viveva, alle tradizioni, alle dottrine, alle illusioni di cui era stato nutrito. Il Messia, oppresso ed ucciso, sarebbe ricomparso a inaugurare sulla terra il regno della felicità, a cui avrebbero partecipato i morti che sarebbero risorti, e i vivi che più non morrebbero.

Si comprende come questa promessa così chiara ed esplicita dovesse avere un'efficacia di propaganda incomparabilmente maggiore di tutte le divagazioni mitiche o razionaliste della filosofia ellenica; e si comprende soprattutto come la figura di Gesù dovesse esercitare un fascino irresistibile. Socrate, il pensatore sublime e squisito, che muore sereno per amore del sillogismo e della dialettica, lasciava indifferenti le turbe degli umili. Questi sentivano che non era uno di loro. Ma Gesù, questo essere divino, che venuto in terra vi si rivela come un uomo che soffre, ed è perseguitato, e piange, e muore profetando il castigo della prepotenza iniqua, la vittoria, la ricompensa della debolezza e della sciagura, sollevava gli animi della moltitudine immensa, sulle cui sofferenze s'innalzavano le piccole aristocrazie del mondo antico; e

la sua voce era accolta come un'ineffabile, un'insperata promessa.

Dobbiamo, infatti, considerare che la fede in una vita futura che sia il risarcimento dei mali terrestri, qualunque forma essa assuma, non può essere il prodotto d'una dimostrazione razionale. Non se ne troverà mai una che sia sufficiente allo scopo, che non lasci dietro di sè un gran residuo di dubbio, che possa imporsi all'intelligenza umana come una verità indiscutibile. Quella fede è invece il prodotto d'un sentimento, di un'intuizione, d'una rivelazione. Non può esser sicura, finchè mi è dimostrata da un uomo. La ragione umana non può andare di là dal mondo dei fenomeni relativi. Pertanto ogni sua dimostrazione che si riferisca a un'esistenza posta fuori del mondo relativo, presenta necessariamente qualche punto vulnerabile per cui attaccarla e distruggerla. Così noi vedemmo come l'argomento principale di Platone, l'argomento ontologico, è applicabile all'essere assoluto, ma lascia completamente insoluta la questione dell'immortalità personale. Per apparir sicura, la fede nell'immortalità dev'esser rivelata, offèrta, largita da un dio. Non vuole una base razionale; ne vuole anzi, una irrazionale. Tutta la difficoltà sta nel credere alla divinità di colui che parla.

Mi riserbo di dimostrare, in un altro studio, per quale processo, in qual modo, i discepoli di Gesù hanno finito per credere nella sua origine divina. Qui basti il dire che l'efficacia morale ch'emanava dalla sua persona e dalle sue parole, era così grande e così irresistibile, che l'attribuirla ad una potenza so-

vrumana era naturale in una gente esaltata, ingenua, tutta piena dell'idea della presenza della divinità in ogni avvenimento della vita, e profondamente agitata dalla visione, dall'aspettazione d'un avvenire miracoloso, inaugurato da un eroe sovrumano. E la tragica morte dell'eroe, invece di essere un argomento di debolezza alla fede, ne diventava un appoggio, dal momento che quella morte era considerata come il prodromo del ritorno vittorioso fra le schiere celesti.

La fede nella divinità dell'uomo crocefisso doveva trovar aperto l'adito anche nel mondo d'occidente, perchè la degradazione della civiltà, tutta basata sull'iniquità e sull'oppressione, era giunta a tal punto, che l'umanità non poteva trovarne l'uscita se non in un assurdo, in un paradosso sublime. L'immagine lontana e confusa dell'uomo giusto, perseguitato, ucciso, risorto e vittorioso, si trasformava facilmente, nella fantasia dello schiavo, dell'oppresso, dell'infelice, in quella d'un dio che li avrebbe vendicati e redenti. La divinità del Nazareno s'imponeva al mondo come una protesta della coscienza umana.

Qui sorgeva una grande difficoltà. Gesù aveva vissuto, aveva parlato, aveva agito nell'ambiente del messianismo ebraico. Il regno dei cieli, ch'egli sarebbe poi venuto a inaugurare, voleva pur sempre dire il predominio d'Israele sul mondo. La sua era una concezione, la quale, per quanto allargata ed animata da un soffio potente d'idealità morale, era pur sempre radicata negli strati più profondi, nelle tradizioni più genuine dello spirito ebraico. Il mondo

rigenerato e governato da un discendente di Davide, non poteva essere che il programma d'una determinata nazionalità. Che il mondo greco, che il mondo d'occidente potesse accettare questa concezione dell'avvenire, e plasmare la palingenesi dell'umanità nello stampo delle tradizioni ebraiche, non era certo possibile.

Ma qui avvenne un connubio fecondo fra due ordini affatto distinti d'idee; un connubio da cui uscì la rivoluzione che ha rovesciato il mondo antico; uscì la religione che ha regnato, per tanti secoli, senza contrasto sul genere umano. Lo spiritualismo della filosofia ellenica, che aveva avuto in Platone il suo pieno svolgimento, era rimasto una teoria puramente scientifica, senza presa sulle moltitudini, senza efficacia moralizzatrice. Lo spiritualismo aveva bisogno di trovare un elemento sovrumano, irrazionale, sentimentale, a cui unirsi. Fu l'idea cristiana che gli diède quell'elemento indispensabile. E a sua volta esso ha dato a quell'idea il mezzo di naturalizzarsi nell'ambiente ellenico.

Difatto, il regno dei cieli, che voleva dire pel popolo ebreo il regno della giustizia stabilito sulla terra a lui sottoposta, quella visione che aveva alimentato, nella sventura, il suo ardente patriottismo, e che per quanto epurata e sublimata viveva ancora sotto l'idealismo morale di Gesù, subì, innestandosi sullo spiritualismo, una singolare trasformazione. Il regno dei cieli, il regno messianico degli Ebrei, quel regno che doveva realizzarsi sulla terra popolata dai morti risorti e dai vivi che non morrebbero più, diventò la di-

mora riservata, fuori della terra, alle anime liberate dal corpo.

Lo spiritualismo aveva bisogno d'una garanzia divina per acquistar fede alle sue affermazioni. La garanzia divina la trovava nella storia e nella promessa di Gesù. L'immortalità dell'anima, che prima non era se non un'opinione scientifica, diventò un dogma fondamentale, il sostegno a cui s'appoggia tutto il sistema della morale e della fede. Il regno dei cieli fu veramente trasportato nei cieli, e popolato delle anime immortali. L'ideale mondano e concreto di Israele venne, direi quasi, eterizzato. La terra non sarebbe stata redenta; erano le anime che, redente, si liberavano dal corpo e fuggivano la terra. Infine il sistema platonico, quale lo vedemmo nel *Fedone*, trovò la sua esatta applicazione nella trasformazione, che a poco a poco l'idea cristiana venne a subire, portata in un mondo che ne sentiva il bisogno come d'una rivelazione divina, ma che pur doveva adattarla ad un pensiero molto più agile e dialettico, e a tradizioni, a tendenze completamente diverse. E così che lo spiritualismo di Platone e la dimostrazione dell'immortalità dell'anima diventarono articoli di fede, oggi ancora insegnati e creduti. È così che, possiam dirlo senza paura di cader nel paradosso, se il Cristianesimo, per l'impulso e per l'ispirazione morale che lo anima, ci viene dal Vangelo, per la dogmatica che insegna ci viene dalla filosofia greca. È il *Fedone*, non è il Vangelo, il testo fondamentale della metafisica cristiana.

***

Questo è il fatto più saliente in tutta la storia del pensiero antico. Lo spiritualismo a cui s'era innalzata l'intelligenza dei pensatori della Grecia, ma che era rimasto una teoria scientifica, diventò un articolo di fede, innestandosi a una leggenda divina, tanto ricca d'aspirazione morale e di sentimento quanto povera di metafisica; e diventando articolo di fede, s'impose come una catena inesorabile alla mente umana, e le rese impossibile, per lunghi secoli, l'investigazione e la conoscenza della verità.

Oggi, oggi solo, noi siamo riusciti a scuotere le catene del *Fedone*. Oggi, leggendo quel libro, possiamo esclamare: è un libro immortale; ma il pensiero umano segue ora ben altra strada di quella che nelle sue pagine è tracciata, e su quella strada raccoglie ben altre e più sicure messi. Però, diciamolo subito, messi più sicure, perchè, essendoci ormai sciolti da ogni legame di dogmi aprioristici, noi siamo divenuti capaci d'osservare e di sperimentare la realtà, senza vane paure che ci fermino per via, senza spettri che c'ingannino e ci turbino il criterio. Tutte le meraviglie della scienza moderna sono la conseguenza di quella benedetta liberazione.

Tuttavia sul problema terribile intorno a cui aveva ragionato Socrate prima di morire, noi siamo completamente al buio al pari di lui; con questa sola differenza, ch'egli s'illudeva di non esserlo del tutto noi sentiamo di esserlo. Abbandonata la sua spiega-

zione, non ne abbiamo nessun'altra da sostituirle. E noi abbiamo lo spavento del buio molto più degli antichi; i quali, tutti assorti nel presente, si curavano assai poco del di là; almeno non lo temevano affatto. Fu l'esaltazione che venne allo spiritualismo dalla certezza d'esser nel vero, certezza ch'esso provò nel momento in cui fece sua la leggenda divina del crocefisso, che rese ansiosa nell'uomo l'aspettazione dell'oltretomba. Fu quell'esaltazione che diede corpo a quelle tendenze ascetiche, a quel disprezzo del mondo e della materia, che vedemmo contenersi come in germe anche in lui, ma ch'erano rimasti senza efficacia e senza conseguenza. Ebbene, appunto quell'ansia dell'oltretomba rende il problema spaventoso per noi. Lo spiritualismo cristiano, fondendo insieme le speranze d'un regno futuro della giustizia, ch'erano il retaggio del popolo ebreo, con la teoria platonica della liberazione dell'anima dal corpo, ha trasportato l'interesse della vita dal mondo presente al mondo trascendentale. L'immortalità dell'anima è diventata, nel Cristianesimo, la chiave di volta che tien ritto l'edifizio morale dell'umanità. Se il Cristianesimo ha potuto convertire il mondo, è stato appunto perchè ha saputo infondere nello spirito umano la fede nell'immortalità, e con quella fede ha sciolto il problema della vita. Ormai lo spirito umano non può più far senza della sua *Divina Commedia*; si è così avvezzo all'idea dell'immortalità personale, quest'idea è diventata un elemento così essenziale di tutto il suo pensiero, di tutto il suo essere morale, che appena quell'idea è posta in dubbio egli sente

traballare il terreno. Senza il faro di quell'idea, a lui pare di brancolar nelle tenebre.

Eppure quell'idea oggi non può non esser posta in dubbio. Svanita l'illusione della rivelazione divina, noi ci ritroviamo, rispetto a quell'idea, nella posizione d'incertezza in cui erano Socrate e i suoi discepoli. Se non che oggi vediamo tutta la vanità della dialettica umana, e comprendiamo come sia vana la pretesa di poter sospendere le nostre convinzioni e le nostre speranze al filo di ragnatela d'un ragionamento metafisico. Gli è per questo che la fine del secolo decimonono è forse il momento più tragico nella vita dell'umanità. Essa cammina, progredisce, corre anzi a precipizio; dove? perchè? Nessuno lo sa.

Non c'è spiegazione che possa sodisfare la ragione umana, conscia della sua potenza, ma insieme dei suoi limiti. Noi ci prepariamo al gran viaggio ignari affatto di quel che ci aspetta. Socrate, nell'*Apologia* che Platone gli pone in bocca, chiude la sua difesa davanti ai giudici, con queste profonde e solenni parole: " Ma è ormai tempo d'andarcene: io a morire, voi a vivere. Chi di noi vada a miglior cosa, è ignoto a tutti, fuorchè a Dio ,,. — Ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις. ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.

Ebbene, quando Socrate, un mese prima di morire, pronunziava queste parole, egli era più vicino al pensiero moderno del giorno in cui, poche ore prima di bere il veleno, insegnava ai suoi discepoli,

con tanto acume di dialettica, l'immortalità dell'anima. Davanti alla morte, noi siamo, come lui, davanti all'ignoto. Ma è appunto perchè la morte è un mistero assolutamente impenetrabile, davanti al quale la negazione è non meno irrazionale dell'affermazione, che noi non possiamo escludere la speranza. La nostra ragione non c'impone il doloroso dovere di soffocare quelle confuse ma potenti aspirazioni che s'innalzano dal più profondo dell'esser nostro. Vivere e morire come se la speranza fosse una realtà, ecco quello che ha fatto Socrate, ed ecco ancora il miglior consiglio della sapienza umana.

L'IDEA MESSIANICA
NELLA DECADENZA DEL POPOLO EBREO

L'IDEA MESSIANICA

NELLA DECADENZA DEL POPOLO EBREO [1]

I.

Non vi ha, nella storia del genere umano, un avvenimento più meraviglioso dell'apparizione e della diffusione del Cristianesimo; un avvenimento che, pare, più si ribelli ad ogni spiegazione naturale, ad ogni analogia con altri fatti che l'hanno preceduto e

(1) Se volessi indicare tutti i libri in cui è studiato, con maggiore o minor larghezza, l'argomento di cui tratta questo saggio, dovrei fare l'elenco di tutte le opere che costituiscono la critica storica del Cristianesimo. Qui dirò che il lettore il quale volesse approfondir la cosa, oltre che alle fonti, cioè ai testi dell'Antico Testamento e degli apocrifi, e alle Storie di Giuseppe, dovrebbe rivolgersi ai seguenti libri: Renan, *Histoire du peuple d'Israel.* Libro ammirabile in cui brillano tutte le qualità del grande scrittore, la scienza sicura, e nel medesimo tempo leggiera, la perspicuità della composizione, l'eleganza dello stile, l'originalità del pensiero. — Emil Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* Esposizione completa e rigorosamente critica di tutte le nozioni che si posseggono intorno a quel periodo di storia ebraica. — David Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei* e *La profezia nella Bibbia.* Guida prudente ed esperta all'intelligenza dei testi profetici. — Theodor Keim, *Geschichte Jesu von Nazara.* Libro a cui fa danno la mole eccessiva e quell'intemperanza nella composizione che è troppo frequente negli autori tedeschi, ma che per la vastità della dottrina e per l'intuizione profonda degli elementi essenziali della personalità e della storia di Gesù, mi pare insuperato. — Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.* Ricostruzione originale della coscienza storica di Gesù e analisi sagace dei vincoli che la univano alle idee del tempo.

seguito. Per comprendere la paradossale grandezza di quell'avvenimento, noi dobbiamo ricrear con la mente le condizioni in cui si è svolto, le difficoltà apparentemente insuperabili che ha incontrate per via, l'opposizione radicale in cui si trovava con tutti gli elementi che costituivano la vita del tempo.

Un impero immenso si era allargato su tutto il mondo conosciuto, e lo teneva avvinto in una compagine a cui non avrebbe potuto sottrarsi. Questo impero non era solo dominatore, era anche civilizzatore; e i popoli ch'egli soggiogava finivano col plasmarsi nello stampo del pensiero e dei costumi ch'esso portava con sè. La centralizzazione dello spirito umano, se così posso esprimermi, che già era avvenuta in Grecia, continuava in Roma con una potenza d'attrazione ancora più irresistibile, perchè soccorsa dalla forza delle armi e dalla prodigiosa solidità dell'organizzazione amministrativa.

Che un fenomeno dello spirito, sorto fuori dell'ambiente ellenico e latino, potesse acquistarvi afficacia di propaganda, sarebbe sembrata, *a priori,* la più assurda di tutte le predizioni. Ebbene, in quell'immenso impero viveva un piccolissimo popolo, tenace, è vero, della sua religione e delle sue tradizioni, orgoglioso della sua storia, ma che pure era stato travolto nel vortice della conquista romana. Era, è altresì vero, un popolo inquieto e intollerante, ma nessuno se ne dava gran pensiero. Di quando in quando, sotto la mano ferrea e rapace dei governatori romani, dava segno di vita con qualche scossa; ma le legioni rimettevan ben presto ogni cosa al suo

posto. In mezzo a questo popolo, proprio nel momento del maggior fulgore della potenza romana, appare d'un tratto un uomo, il più umile degli uomini, il figlio d'un falegname. Costui, seguito da alcuni fidi, va per le terre di Galilea, poi di Giudea, predicando una morale idealista e alcune vaghe speranze. Egli dà noia ai due partiti dominanti in quel popolo, che vedono in lui un disprezzatore delle loro dottrine e delle loro pretese. Certo, non è pericoloso, essi dicono, però è prudenza disfarsene. Detto fatto, lo condannano a morte, e fanno sanzionar la loro condanna dalla competente autorità romana. Episodio più insignificante non potrebbe immaginarsi. Le condanne a morte, nel mondo antico, erano avvenimenti quotidiani. Quando il personaggio era oscuro, nessuno se ne incaricava. Difatto l'episodio è ben presto dimenticato. I pochi seguaci dell'ucciso scompaiono. Ben altre e più gravi preoccupazioni sorgono all'orizzonte: si solleva una fiera tempesta. Chi si fosse allora preoccupato delle conseguenze di quell'episodio, sarebbe parso simile a colui che, davanti a un mare procelloso, volesse seguir con lo sguardo sul dorso di un'onda una impercettibile bollicina.

Il piccolo popolo, ferito nelle sue tradizioni e nei suoi interessi, si ribella. Ne viene una guerra spaventosa, che finisce coll'annientamento d'una nazione, eseguito con la spietata coerenza dell'amministrazione romana. E qui ancora, se mai ci fosse stato alcuno di mente così ricordevole e perspicace da chiedere che fosse avvenuto di quella piccola setta di seguaci d'un preteso Messia, il quale, malgrado

la sua eresia, non voleva e non poteva distaccarsi dal tempio, avrebbe udito rispondersi che si era perduta anch'essa nel naufragio che aveva ingoiata la nazionalità ebrea.

Ma passan pochi anni, meno di cinquant'anni, ed ecco che un insigne Romano, insigne come uomo di Stato e come uomo di lettere, scrive al suo imperatore per dirsi stupefatto e spaventato dalle turbe dei Cristiani. Oh meraviglia! Quell'ignorato predicatore d'un popolo ormai distrutto, aveva deposto un germe impercettibile. Nessuno se n'era curato; ma quel germe s'era svolto a poco a poco, aveva germogliato in una pianticella, e questa, avendo trovato il terreno propizio, s'era trasformata in un albero poderoso, che minacciava d'occupar troppo posto coi suoi rami crescenti. Allora si diedero tutti a sfrondarlo, a reciderlo, a ferirlo. Ma quei colpi non erano che potature, da cui esso usciva più forte, più rigoglioso di prima. Per secoli continuò l'inutile guerra. La civiltà antica ha resistito con la tenacia di chi non vuol morire; ma tutte le forze coalizzate del mondo non riuscirono a strappar la vittoria al crocefisso di Galilea.

***

La causa della vittoria del Cristianesimo va cercata nelle condizioni morali e sociali del mondo antico, al momento in cui esso apparve. La rivoluzione cristiana è stata, nella sua essenza, una rivoluzione sociale, venuta al momento opportuno. Il Cristianesimo ha trionfato, perchè ha gittato nel mondo un

principio di verità che doveva scuotere dalle fondamenta la società antica. Il principio iniquo, che fondava il diritto sull'ineguaglianza degli uomini, s'è trovato in faccia il principio opposto dell'umana solidarietà, proclamato per la prima volta dal Cristianesimo. Il Cristianesimo è stato un'insurrezione vittoriosa degl'infelici e degli oppressi, i quali, avendo Dio con loro, hanno trovata nella loro debolezza la forza inaspettata di rovesciare un ordine di cose basato sull'iniquità. È vero che il Cristianesimo non ha avuto se non una forza negativa. Dopo d'aver distrutto, non ha saputo costrurre un nuovo ordine di cose, basato sulla giustizia: la società del medio-evo fu, per molti rispetti, peggiore della società antica. Gli è che il Cristianesimo, diventando una forza organizzata, ha spaventosamente traviato dalle sue origini. Invece d'essere un elemento di rinnovamento morale e sociale, si trasformò in un'immane istituzione gerarchica, la quale impose al mondo, come una verità divina, la teocrazia ebraica e la metafisica ellenica! Pure, il principio essenziale del Cristianesimo, gittato nel mondo, non è più perito, perchè esso è un principio profondamente umano e progressivo. Le rivoluzioni feconde per cui è passato il mondo, s'ispirano, coscienti o incoscienti, a quel principio. La civiltà moderna è di tanto superiore alla civiltà precedente in quanto è, senza saperlo, tutta imbevuta di Cristianesimo.

Dicemmo che il Cristianesimo è stato un'insurrezione degli oppressi, ai quali fu rivelato che Dio era con loro. Qui sta veramente il *punctum saliens* della

storia del Cristianesimo. La rivoluzione sociale non poteva inaugurarsi se non sotto forma d'una nuova religione. Perchè lo spirito umano potesse girar sopra sè stesso e affacciarsi a un nuovo mondo morale, bisognava affermare l'esistenza d'un nuovo dio, di un dio che, soffrendo e morendo egli stesso, garantisse agl'infelici la futura retribuzione, e desse loro quella posizione privilegiata che prima era stata dei potenti e dei felici. La rivoluzione era dunque interamente appoggiata alla fede nella divinità di Gesù.

Pertanto il problema storico, fondamentale del Cristianesimo, è questo: come mai ha potuto esser posta e affermata la convinzione che Gesù era un tal Dio? A creare una tal convinzione, concorsero varie cause; ma la prima, quella che ha data la condizione indispensabile, è che Gesù nacque in mezzo a un popolo il quale aspettava un salvatore miracoloso, mandato dal cielo. Si finì per credere che Gesù fosse un Dio, perchè s'era cominciato a credere ch'egli fosse quel salvatore miracoloso, cioè il Messia. Fu sul tronco della messianità ch'è stato innestato il ramoscello della divinità.

Chi dunque vuol farsi un'idea precisa di questo grandissimo fra gli avvenimenti storici dell'umanità, e vuol comprendere razionalmente la genesi e lo sviluppo di quel fenomeno misterioso, deve cominciare dall'investigare che cosa fosse l'idea messianica nel popolo ebreo, quale la trasformazione per cui è passata, quale la forma che aveva assunta nel momento in cui apparve Gesù. Codesta investigazione formerà appunto l'oggetto del presente studio.

Se non che, prima d'entrar nell'analisi di quell'idea, è indispensabile fare una rapidissima corsa nella storia del popolo ebreo, dopo il suo ritorno dalla schiavitù di Babilonia.

II.

Allorquando, caduta Babilonia, gli Ebrei rientrarono nella natìa regione, essi si costituirono come uno Stato rigorosamente teocratico, il quale non godeva che d'una limitata indipendenza dal dominio persiano. Erano stati gl'interessi religiosi che avevano data la spinta e la ragione della nuova fondazione, e pertanto la costituzione del nuovo Stato fu quella di una comunità religiosa, più che d'una comunità politica. Un sacerdote era il capo dello Stato, anche nei rapporti politici e amministrativi, almeno fino al punto in cui l'autorità non era direttamente esercitata dal gran Re o dai suoi rappresentanti. La dignità di gran sacerdote era ereditaria. Lo assisteva un consiglio di anziani.

Sotto questo regime, e nell'intento d'innalzare intorno al popolo ebreo un muro che lo sottraesse al contatto e all'influenza straniera, Neemia ed Esra, cinque secoli prima di Cristo, determinarono la codificazione della legge ebraica, intesa come una legge divina, contenuta in testi sacri. Nei secoli seguenti, lo spirito ebraico non ebbe se non una sola preoccupazione, quella di rendere la legge più precisa, più rigorosa, assoluta dominatrice d'ogni atto della vita individuale. La legge ebraica, assai più che una legge

morale, divenne una legge rituale, in cui son precisamente indicate tutte le pratiche esteriori che l'Ebreo deve compiere per essere un fedel servo di Dio. Onde poi renderne possibile l'esattezza nell'esecuzione, si formò una classe, quella degli Scribi, che appunto curavano l'interpretazione sicura dei testi difficili. Il popolo ebreo subì per tal modo una profonda trasformazione. Non fu più un popolo poetico, entusiasta, agitato da aspirazioni vaghe, governato dal profeta assai più che dal sacerdote, senza codici e leggi determinate. Il fiore dell'ebraismo era colto, il vigore dell'anima spuntato, quasi inaridita la fonte della poesia. La riflessione prese il posto dell'entusiasmo; il temperamento conservatore, quello della fede creatrice; l'attaccamento servile alla legge, il culto della tradizione, diventarono il tratto più saliente del carattere ebraico.

Tuttavia una reazione contro quest' immiserimento dovéva pur formarsi, nel corso dei secoli. Allorchè la Palestina, caduto l' impero persiano, entrò nell'orbita dell'impero d'Alessandro, e fu più tardi aggiunta, come una provincia semi-indipendente, prima al regno d'Egitto, sotto i Tolomei, poi, nel 200 prima di Cristo, al regno di Siria, sotto il governo dei Seleucidi, essa non potè sottrarsi all'influsso della civiltà greca: di quella civiltà che possedeva un fascino d'attrazione, ignoto affatto alle colossali e grevi civiltà della Mesopotamia e della Persia. Un partito ellenizzante s'andava formando in Gerusalemme. Questo partito comprendeva l'aristocrazia del popolo; a gradi a gradi, esso era diventato così prevalente, da ri-

durre il partito opposto, quello dei pii e degli zelanti, a esser poco più d'una setta, quando gli eccessi d'un despota irragionevole, Antioco Epifane, lo rovinarono, mutando radicalmente la situazione, ed hanno in realtà salvato l'Ebraismo che quel despota voleva distruggere. Antioco, impaziente di livellare tutte le asperità del suo dominio sotto il regolo dell'ellenismo, vietò senz'altro l'osservanza di tutti i precetti ebraici, dichiarò condannabile alla morte chi osservasse il Sabato ed eseguisse la circoncisione, e giunse al punto d'innalzar nel tempio di Gerusalemme un altare a Giove olimpico e compiervi i sacrifizi.

Dalla stolta condotta del re Antioco, il partito ellenizzante fu ferito a morte. Il sentimento nazionale, che nell'Ebreo era poi tutt'uno col sentimento religioso, insorse con un vigore impreveduto, e creò i martiri e gli eroi.

La rivolta della nazione ebrea, accesa primieramente da Mattatia, poi condotta e governata dai suoi figli, conosciuti col nome di Maccabei, è uno dei fatti più gloriosi e più interessanti della storia antica. I tre Maccabei che si successero nella somma delle cose, Giuda, Gionata, Simone, furono uomini veramente superiori, i quali univano al valore l'ingegno e l'abilità. Combattendo valorosamente, e insieme destreggiandosi astutamente fra le due potenze d'Egitto e di Siria, nemiche l'una dell'altra, essi riuscirono a ricostituire l'indipendenza ebraica. Giovanni Ircano, figlio di Simone, diventato re di Giudea, poteva dirsi a buon diritto un successore di Davide. Ma con la morte di lui, avvenuta nell'anno 106 prima di Cristo,

l'orizzonte ebraico tornò ad oscurarsi. Due erano i pericoli che minacciavano la sicurezza dalla nazionalità ebraica: le dissensioni interne e la potenza romana.

Le dissensioni interne provenivano, in parte, dalle ire e dalle gelosie fraterne della dinastia dei Maccabei, ma più ancora da una causa veramente essenziale e inevitabile. Il popolo ebreo era un piccolo popolo, completamente isolato, che traeva appunto dall'isolamento la sua forza e la sua ragion d'essere. Era un popolo privilegiato, perchè si credeva dotato d'una speciale rivelazione divina, perchè adoratore del solo vero Iddio. Scendere a contatto, da pari a pari, con gli altri popoli, era un degradarsi, un disciogliersi, era anzi propriamente, per gli Ebrei rigorosi, un sacrilegio. Ma le necessità della vita e la forza delle cose trascinavano fatalmente la classe dominante a idee ben diverse. L'ellenismo, contro cui i Maccabei erano insorti vittoriosi, tornava a rialzar il capo. Che più? Gli stessi discendenti degli eroi liberatori, diventando re, non sapevano resistere alle tentazioni della civiltà, e s'inimicavano il partito fariseo; che era poi il partito popolare per eccellenza, il partito rigorista, e tenace conservatore della legge e delle tradizioni. Il regno dei Maccabei non teneva le sue promesse, minacciava di diventare anch' esso un abbominio. Quel regno s' andava pertanto indebolendo ogni giorno più, si spegneva la fiamma che lo aveva nutrito, si esauriva la scaturigine della sua vigorìa; e intanto s'avvicinavano i Romani. Sul popolo ebreo pendeva ancora la catastrofe fatale, da cui

era stato tante volte minacciato. La sua posizione di popolo isolato non era più sostenibile. Una ripetizione del movimento maccabeo non era possibile, data l'organizzazione di tutto il mondo sotto la potenza romana. Solo il fanatismo religioso poteva ancora infiammarsi d'una simile illusione. E le condizioni della politica interna del regno di Giudea rendevano quell'illusione ancor più vana.

I due fratelli, pronipoti di Giovanni Ircano, Aristobulo II e Ircano II, si contendono il trono. Ircano è l'erede legittimo, ma Aristobulo riesce a impadronirsi della corona, non lasciando al fratello se non la dignità pontificale. Se non che Ircano, istigato da un avventuriero idumeo di nome Antipatre, ricorre alle legioni di Pompeo, che trovavasi in Siria. Pompeo accetta il patronato del debole re, invade la Giudea, assedia Gerusalemme, e vi entra di forza, nell'anno 63 prima di Cristo. Dalle armi straniere, che avevano violata la città sacra, Ircano fu riposto sul trono. Ma in realtà chi regnava era Antipatre coi suoi due figli, Fasaele ed Erode. La morte di Antipatre, e l'uccisione di Giulio Cesare, nell'animo del quale l'astuto idumeo, veduta impallidir la stella di Pompeo, aveva saputo insinuarsi, non incepparono la crescente fortuna dei figli dell'idumeo, specialmente di Erode.

Fermiamoci un istante su questa figura di Erode, una delle più interessanti nell' agonia del popolo ebreo.

Il giovane Erode, che pure era compromesso dai favori accordati da Giulio Cesare al padre Antipatre, seppe guadagnarsi col danaro il favore degli uccisori

di Cesare. Cassio lo nominò governatore di Siria, e gli promise la dignità regale, in caso di vittoria sopra Antonio e Ottaviano. La battaglia di Filippi fece svanire queste promesse, ma Erode non si diede per perduto. Audacissimo, astuto, largo di danaro, egli seppe farsi perdonare da Antonio il suo passato parteggiamento per Cassio e per Bruto, e farsi nominare, insieme col fratello Fasaele, tetrarca o governatore di Giudea. Nel medesimo tempo, egli sposava la bellissima Marianna, nata dal matrimonio d'una figlia d'Ircano con un figlio d'Aristobulo, e così s'illuminava d'un raggio riflesso della gloriosa legittimità dei Maccabei. Improvvisamente accadde un rovescio di fortuna. Mentre Antonio giaceva ozioso al fianco di Cleopatra, i Parti invasero l'Asia minore e la Siria; presero Gerusalemme e posero sul trono, con grande gioia del partito nazionale, Antigono, uno dei figli di Aristobulo. Ircano fu fatto prigioniero, mutilato ed esiliato a Babilonia. Fasaele si uccise. Ma Erode riuscì a fuggire. Sbarcato in Italia, andò a Roma. Si abboccò con Antonio, e per suo mezzo guadagnossi Ottaviano. Il timore e l'odio che i Parti ispiravano ai Romani servì opportunamente le sue mire; così che il Senato, pochi giorni dopo la sua venuta in Roma, gli conferì con un decreto il regno di Giudea. Erode, in mezzo ai triumviri, fra il corteggio consolare, solennizzò sul Campidoglio, con un sacrifizio, la proclamazione del Senatoconsulto. Ritornato in Palestina con le legioni romane, assediò Gerusalemme, e vi entrò con la forza nel giugno dell'anno 37. Era la seconda volta, nello spazio di

ventisei anni, che le legioni romane penetravano nella sacra città. Erode regnò col terrore. Antigono, fatto prigione, venne, dietro sua istigazione, condannato a morte da Antonio, e con lui finì di regnare la dinastia dei Maccabei.

Ma se Antonio proteggeva con sì aperto favore l'astuto idumeo, Cleopatra, gelosa della sua influenza e sdegnata contro di lui perchè lo credeva, e a ragione, autore della morte d'un nipote di Aristobulo, bellissimo giovane di cui essa era ammiratrice, cercava ogni mezzo per perderlo nell'animo d'Antonio. E probabilmente ci sarebbe riuscita, se la battaglia d'Azio non avesse cangiata la faccia delle cose. Il perspicace Erode, in quell'estremo, prese il partito più audace. Presentossi ad Ottaviano nell'isola di Rodi, e facendo pompa della fedeltà ch'egli aveva dimostrata ad Antonio, gli promise, se lo avesse accolto nel suo favore, la stessa incrollabile devozione. Ottaviano, che lo aveva già conosciuto e ne valutava l'ingegno, lo ricevette come amico e gli lasciò la corona, lieto d'essersi acquistato uno strumento eccellente per l'esecuzione de' suoi disegni, e d'altra parte persuaso che l'interesse stesso di Erode gli era garante della sua lealtà. Così la sconfitta d'Antonio, che lo pose al sicuro dai pericolosi intrighi di Cleopatra, venne in buon punto per assicurare le sorti del re di Giudea. Ottaviano gli ridonò i territori al sud e lungo le coste, che Cleopatra aveva già divisi dal suo regno. Alcuni anni dopo, gli affidava le provincie del nord-est fino all'Anti-Libano e fino a Damasco, e lo nominava procuratore della Siria.

Era quasi una restaurazione dell' antico regno di Davide.

Il regno di Erode è stato una mescolanza strana di splendori, di sciagure e d'orrori. Due aspirazioni diverse dominavano lo spirito del re. Egli avrebbe voluto riunirle, così da dar al suo popolo una nuova base di prosperità; ma dall' una parte non vedeva l'insuperabile difficoltà del problema, dall'altra le sue passioni furibonde gli creavano a ogni passo nuovi inciampi. Egli avrebbe voluto conservare ad Israele la sua fisonomia caratteristica e peculiare, e nel medesimo tempo tuffarlo nella civiltà occidentale.

Il concetto di Erode era assai più vasto di quel che fosse la restaurazione del piccolo regno di Giudea. Ei mirava a costituire il centro d'un grande Stato orientale, che forse potesse, nel lontano avvenire, rivaleggiare e anche sostituirsi a Roma. Il popolo ebreo, forte, compatto, geloso della propria indipendenza, doveva esser appunto il nucleo, su cui venissero a depositarsi gli strati delle future aggregazioni. Era evidente che, affinchè quel concetto diventasse effettuabile, necessitava che Israele si piegasse alla civiltà pagana. Alla mente perspicace di Erode, l'aspettazione dell'ebreo, credente che in un tempo più o meno lontano tutto il mondo sarebbe stato conquistato alla legge Mosaica, doveva sembrare un sogno di animo esaltato. Così, mentr'egli da un lato, favorendo le aspirazioni del sentimento religioso, cercava di guadagnarsi la devozione del suo popolo, e di riaffermarne il sentimento nazionale,

dall'altro voleva pur dirozzarlo e iniziarlo alla civiltà di Grecia e di Roma. E mentre a Gerusalemme riedificava il tempio, e si mostrava zelante osservatore del culto, egli faceva di alcune città del suo regno, specialmente di Cesarea, altrettanti centri di ellenismo, costruendovi templi agli dei, palazzi, teatri e anfiteatri. In Gerusalemme stessa costrusse un teatro, in cui si rappresentavano i capilavori della drammatica greca: la sua corte si foggiava interamente sugli usi d'Occidente. Teneva presso di sè quattrocento Galli, uomini di grande bellezza, che avevan formata la guardia di Cleopatra e che, dopo la morte di questa, gli erano stati donati da Ottaviano; e inoltre molti soldati di Germania e di Tracia, e centinaia di servi, eunuchi, indovini e Caldei. E riuniva altresì nel suo palazzo filosofi, oratori e scrittori di Grecia. Il re stesso amava di prodursi come oratore. I suoi figli avevan nomi greci, educazione greca, e passavano parte della loro giovinezza in Roma. Egli non esitò a porsi, molte volte, in flagrante contradizione colla legge; e ciò ch'è più grave, volle spezzare la potente e pericolosa gerarchia del tempio, introducendovi elementi stranieri e creature a lui devote.

Se il concetto d'Erode non era in sè stesso spregevole, e rivelava una mente e un animo non comune, l'eccesso e la stravaganza delle sue azioni scoprivano in lui il barbaro che cerca di abbagliar colle apparenze, e che non si fa una giusta idea di ciò che costituisce l'essenza d'una civiltà. D'altronde le spese ingenti a cui doveva sobbarcarsi, e la prodigalità con cui scialacquava il danaro, non solo nelle

sue città ma anche in quelle dell'Asia Minore e della Grecia, a sodisfazione d'una insaziabile vanità, lo costringevano a imporre sul popolo un sistema di tasse così grave e così odioso, che tutta la sua popolarità andava perduta, e d'ogni parte s'alzavano lamenti. L'opposizione che incontrava non riusciva se non ad aizzare la violenza delle sue passioni. Sanguinario e tirannico, ei s'abbandonava alla più furiosa crudeltà, e voleva soffocar col terrore la crescente inimicizia. Nella sua stessa famiglia furon numerose le vittime delle sue passioni. Il vecchio Ircano ch'egli aveva richiamato da Babilonia, cadutogli in sospetto, fu per suo ordine ucciso. Furente di gelosia, trucidò la sposa Marianna, poi i due figli che aveva avuti da lei, perchè s'immaginava che, lamentando la morte della madre, essi tramassero contro di lui; finalmente un altro figlio, Antipatre, avuto da un primo matrimonio, perchè colle sue calunnie era stato la causa dell' uccisione de' fratelli. Così, giunto all' età di settant'anni, tormentato dai rimorsi, odiato dal popolo, dopo avere coi suoi propri eccessi rovinata l'opera che aveva iniziata, morì senza aver fondato nulla di stabile; null'altro avendo ottenuto se non di rendere più ardente e incrollabile l'odio che la parte più numerosa del popolo ebreo nutriva per la civiltà straniera. (Quattro anni prima di Cristo).

***

Erode, morendo, lasciò il regno al figlio Archelao;

ma era appena costui salito sul trono, che scoppiò la rivolta. Archelao ne uscì vittorioso; e lasciata la reggenza al fratello Filippo, si recò a Roma per ottenere da Augusto la conferma della dignità di re. Ma gli sorse un rivale nella persona del fratello Antipatre; il quale, appoggiato dalla stessa famiglia reale e meno odiato di Archelao, pretendeva competergli la corona, in forza d'un testamento più antico di Erode. I due fratelli difesero ciascuno la propria causa davanti ad Augusto. Questi tentennava, ma pur sembrava propendere in favore di Archelao, quando giunsero gravissime notizie dalla Giudea. Nell'assenza d'Archelao, una rivolta generale era di nuovo scoppiata. Sedata dal governatore di Siria, Quintilio Varo, era scoppiata di nuovo e più terribile, appena egli era ripartito, in causa dei soprusi e delle prepotenze d'ogni sorta di cui Sabino, un tesoriere d'Augusto, s'era reso colpevole. Questa volta l'insurrezione fu generale. Sabino fu assediato in Gerusalemme; in Galilea scorazzavano le bande brigantesche di Giuda; tutto il paese era in fiamme. Ritornò Quintilio Varo con due legioni, e soffocò di nuovo la rivolta; ma concesse ai Giudei di spedire ad Augusto un'ambasciata, che riferisse intorno ai mali che affliggevano la nazione. L'imperatore ricevette gli ambasciatori con gran pompa, nel tempio d'Apollo. Questi, dipinta la disastrosa condizione della Palestina, chiedevano d'esser liberati della dinastia di Erode, d'essere uniti alla Siria, e governati dal legato di questa provincia.

Ad Augusto non sorrideva l'idea d'addossarsi il governo diretto d'un popolo così irritabile e così

tenace qual era il popolo ebreo. D'altro lato, ei voleva spegnere la discordia che divideva la famiglia del vecchio Erode, diminuire la potenza de' suoi figli, e così rendere necessariamente più stretto il legame che li teneva avvinti a Roma. Quindi prese il partito di dividere il regno in tre parti. Archelao, col titolo di etnarca, ricevette la Giudea, l'Idumea e la Samaria; Antipatre e Filippo, col titolo di tetrarca, ricevettero, il primo la Galilea e la Perea, il secondo l'estrema provincia del nord. L'accomodamento fu accolto con gioia dalla famiglia regale, e sembrò inaugurare un'êra di quiete. Ma Archelao, preso possesso del suo dominio, seguì le orme del padre nella prodigalità e nella licenza, senza avere nessuna delle sue grandi doti di mente e di energia; così che nel decimo anno del suo regno (6-7 dopo Cristo) un'ambasceria di Giudei e di Samaritani recossi a Roma, a implorarvi il soccorso dell'imperatore. Questi, sdegnato, fece chiamare alla capitale Archelao, e non convinto dalla sua difesa, gli tolse il regno, gli confiscò i beni, e unì le sue provincie a quella di Siria, sotto il governo immediato d'un procuratore che dipendeva a sua volta dal governatore di Siria.

Ma il regime diretto di Roma fu sciaguratamente inaugurato. Il governatore di Siria, Sulpicio Quirino, arrivato in Giudea con Caponio, destinato al governo di questa provincia, inesperto delle difficoltà che avrebbe incontrate, ignaro delle passioni del popolo, ordinò si eseguisse il censo di tutti gli abitanti, per sistemare su questa base razionale l'esazione delle imposte. Ma lo spirito sospettoso e irritabile della

nazione s'inalberò davanti a questa misura, in cui non sentiva che l'arbitrio insolente dello straniero; e il partito ortodosso e dominante dei Farisei non esitò a gittarsi in una nuova rivolta, alla cui testa si pose uno dei più esaltati di quel partito, Giuda il Galileo o il Gaulonita. Quirino correva gran rischio. Tuttavia la divisione che si palesò nella nazione stessa, di cui una parte considerava l'iniziata rivolta come un colpo troppo arrischiato, e i soccorsi che giunsero di Siria, lo fecero in breve vittorioso. La ribellione fu soffocata; Giuda cadde co' suoi partigiani, e il censo fu condotto a compimento.

Dopo questo sanguinoso esordio, la Giudea godette alcuni anni di calma. La fine politica di Augusto richiedeva, per quanto ciò fosse conciliabile coll'esercizio del dominio straniero, il rispetto degli usi e delle religioni delle provincie soggiogate. Egli poi aveva una particolare simpatia pel popolo ebreo, e tanto per mezzo de' suoi procuratori in Gerusalemme, quanto egli stesso, nel contatto diretto colla numerosa colonia stabilita in Roma, gli era largo di privilegi e favoriva l'adempimento di tutti i riti del culto. Erano quattro anni ch'egli governava felicemente la Giudea, quando morì. (14 anni dopo Cristo).

Nei ventidue anni del regno di Tiberio, quella provincia ebbe due procuratori, Valerio Grato (14-25) e Ponzio Pilato (26-36). Col governo del nuovo imperatore, ricominciarono i guai. Le imposte ridiventarono intollerabili, e si rinnovarono gli antichi atten-

tati contro gli usi tradizionali del popolo. Pilato ebbe a soffocare due piccole rivolte, una a Gerusalemme in cui fece strage di una turba di Galilei, e una in Samaria; e intanto il popolo cominciava a guardare, come a salvatori, ai figli già tanto odiati di Erode. Tiberio, negli ultimi anni della sua vita, cambiò politica, e Pilato fu indotto a rispettare, almeno in apparenza, la religione del paese, e a non porsi in urto con la classe sacerdotale. Lucio Vitellio, governatore di Siria, fece al popolo concessioni insperate. Alleggerì le imposte, depose l'odiato sacerdote Caiafa, si mostrò infine risoluto a non offendere il sentimento nazionale e religioso. Ma morto Tiberio, il pazzo Caligola infuriò di nuovo contro il popolo ebreo. Il suo regno fu così breve, che le sue imprudenze e i suoi eccessi non ebbero conseguenze; e Claudio sulle prime riprese la politica della tolleranza. Erode Agrippa, nipote di Erode il grande, ottenne da lui la ricostituzione del regno di Giudea, e lo governò secondo lo spirito e i desiderii del partito nazionale e farisaico. Fu cosa di breve durata. Dopo tre anni di regno, Agrippa morì, e Claudio, seguendo il parere dei suoi consiglieri, incorporò la Palestina alle provincie dell'Impero. I procuratori che Claudio, e dopo di lui Nerone, mandarono in Palestina, dall'anno 44 al 66, furon così scellerati, avari ed inetti, da rendere inevitabile una disperata rivolta. Scoppiata questa nell'anno 66, e sulle prime vittoriosa, durò quattro anni, e finì con uno degli avvenimenti più tragici e grandiosi della storia antica, la distruzione di Gerusalemme, compiuta da Tito nell'anno 70.

III.

Nella fase terribile e dolorosa dell'assorbimento del popolo ebreo nel mondo romano, rinacque in lui, o dirò meglio, riprese vigore l'idea messianica. Fra tutti i popoli della terra, non vi fu che il popolo ebreo che abbia saputo formarsi un'idea come questa, nutrirla con fede ardente, è viverne, in mezzo alle sventure e alle catastrofi. Gli altri popoli son morti, sono scomparsi o combattendo disperatamente o accasciandosi alla sorte loro. L'Oriente è un cimitero di nazioni. Il mondo antico, tanto spietato, riconosceva la distruzione come un procedimento naturale e inevitabile. Ma il popolo ebreo non voleva morire. Sapeva di rappresentare un principio di cui esso solo aveva il segreto. Nutriva una speranza indistruttibile. Dal fondo della sciagura, affermava il suo divino rinascimento. Credeva, credeva fermamente, che sarebbe apparso un uomo possente, ch'egli chiamava il Messia, in greco il Cristo, l'unto, il consacrato da Dio; il quale avrebbe rinnovato in sè stesso il tipo di Davide, da cui doveva discendere, il tipo del re guerriero e sapiente, che avrebbe ricondotto Israele alla prosperità e gli avrebbe soggiogato il mondo intero. Il popolo ebreo, avvilito, oltraggiato, oppresso, creava una larva, s'infervorava in un sogno. Ma la sua fede era così ardente, così sicura la sua speranza, che quel sogno lo tenne politicamente in vita, e lo salvò per due volte, e finalmente si realizzò, trasformandosi in un'immensa vittoria morale. L'idea messianica ricondusse

Israele da Babilonia a Gerusalemme, ispirò la gloriosa rivolta dei Maccabei, trasfigurò il soave Nazareno nel distruttore d'un mondo e d'una civiltà.

***

L'idea messianica cominciò a spuntare con la divisione del regno davidico nei due regni del Sud e del Nord, che iniziò la decadenza d'Israele. I banditori di quest'idea furono i profeti, entusiasti difensori della nazionalità ebrea, e soprattutto dei principii religiosi e morali che quella nazionalità rappresentava. Quell'idea prendeva una forma concreta nella previsione d'una restaurazione della potenza davidica. Per tale rispetto, si possono distinguere due tendenze, due scuole, nel profetismo. Per alcuni dei profeti, la salvezza viene direttamente da Jehova. La ristaurazione messianica, che vuol dire la glorificazione d'Israele sui suoi nemici sconfitti o convertiti, avviene senza l'intervento diretto d'una personalità che rappresenti sulla terra la volontà divina. Per gli altri, e sono i più, la restaurazione avviene per mezzo d'un re teocratico, discendente da Davide, che riproduce in sè stesso tutte le virtù reali o supposte del glorioso antenato.

Quanto più impallidiva la fortuna d'Israele, tanto più viva brillava, all'ardente fantasia degl'infervorati patriotti, l'immagine del futuro salvatore, ora, come in Amos ed Osea, sotto la figura d'un terribile guerriero, ora, come nel primo Zaccaria, sotto quella d'un re sapiente e pacifico. Il più grande di questi profeti messianisti è indubbiamente il primo Isaia.

L'Assiria era diventata minacciosa. Sennacheribbo s'accampava davanti a Gerusalemme. Isaia vede nell'Assiro lo strumento del castigo di Dio, ma non dubita punto della vittoria finale d'Israele; e con un lirismo d'insuperabile eloquenza, descrive la sconfitta dei nemici, e l'apparizione gloriosa del rampollo davidico, che regnerà sul mondo nella pace e nella prosperità. Che più? Alla grande anima del profeta s'affaccia la visione d'un tempo in cui l'Egitto e l'Assiria, le due potenze che ai suoi giorni rappresentavano l'iniquità prepotente, si convertiranno a Jehova, e s'uniranno in un vincolo di fratellanza; un tempo in cui Jehova benedirà la terra, dicendo: " Benedetto il mio popolo d'Egitto, benedetta l'Assiria, opera delle mie mani, benedetto Israele, la mia proprietà ".

Tuttavia, se le predizioni dei castighi e delle catastrofi s'avveravano, non s'avveravano punto le speranze di risorgimento e di gloria. Cadde Ninive, ma sorse Babilonia ancor più minacciosa per Israele. Geremia, Ezechiele, e l'anonimo conosciuto sotto il nome di secondo Isaia, furono i profeti che sostennero lo spirito e la personalità d'Israele, durante le lunghe vicende della lotta e durante il mezzo secolo della deportazione in Caldea. L'ideale messianico subisce in Geremia una profonda trasformazione. La visione politica d'un futuro Stato teocratico, dominatore del mondo, s'accompagna, in questo potente e quasi direi furioso organizzatore del pietismo ebraico, in questo appassionato oppositore della politica opportunista dei re contemporanei, alla visione d'una

rivoluzione morale che dovrà creare un nuovo ordine di cose. Egli prevede un avvenire, in cui più non saranno nè arca santa, nè legge scritta; in cui Dio farà un nuovo patto col suo popolo, patto d'amore, che sarà impresso nel cuore degli uomini buoni. Certo, anche Geremia nutre la speranza della restaurazione politica d'Israele. Ma l'aspirazione religiosa e morale è in lui così alta, che il regno messianico, da lui preveduto, già contiene molti degli elementi che entrarono più tardi nel messianismo cristiano.

Ezechiele, il secondo nella triade profetica dell'epoca dell'esilio, rinnova in parte le visioni e gli ideali di Geremia, e intende egli pure il regno messianico come una palingenesi morale del popolo ebreo. Però egli è assai più formalista del suo predecessore. Il regno messianico dev'essere un'istituzione rigorosamente legale e rituale; il tempio ricostrutto avrà una importanza suprema; ed egli ne determina, *a priori*, la forma e le cerimonie con un rigore sottile che rivela in lui, ed è la prima volta che ciò si osserva in un profeta, accanto alla sublime ispirazione morale e politica, la tendenza del sacerdote.

Il più geniale dei profeti dell'esilio è l'anonimo, le cui profezie vennero confuse con quelle dell'antico Isaia, e riconosciute e staccate dalla critica moderna. Per l'altezza dell'ispirazione morale, egli si eguaglia a Geremia, è forse inferiore ad Ezechiele nella terribilità michelangiolesca delle visioni; ma li vince tutti e due per l'impeto lirico incomparabile, e per una larghezza di spirito, degna veramente di quel primo Isaia di cui gli fu dato il nome. Nell'ardente fantasia,

egli vede il ritorno in patria del suo popolo, la gloria rinascente della nuova Gerusalemme, ch'ei descrive con un' abbondanza inesauribile d'immagini, con un entusiasmo che gli sgorga dal profondo dell'anima. Il popolo d'Israele è il servo di Dio, che giacque avvilito, calpestato, nella vergogna e nel dolore. Ma Dio lo risolleva, lo esalta, lo innalza dominatore di popoli e di re. Se non che, questo meraviglioso poeta ha un'idea tutta sua propria intorno alla persona del Messia. Il Messia per lui non è il discendente davidico che dovrà governare il futuro regno d'Israele risorto; è invece Ciro, il re di Persia, che si prepara a distruggere l'empia Babilonia. Il fatto della prossima liberazione s'imponeva sì fortemente all'animo dell'esiliato, che l'uomo potente, il quale n'era il promotore, fosse pure un re idolatra, diventava ai suoi occhi un uomo consacrato da Dio, il promesso Messia. Questo è un episodio curioso nella storia dell'idea messianica; il quale dimostra come quell'idea s'intrecciasse così strettamente colla storia politica del popolo, da essere lo specchio fedele delle gioie, dei dolori, delle aspettazioni di ogni dato e determinato momento.

Le visioni e le speranze profetiche rimasero incompiute. Israele ritornò in patria, rifabbricò faticosamente il tempio, diede forma definitiva alla legge e ai testi sacri; ma la gloria e la prosperità del promesso regno messianico non si videro mai. La teocrazia pedantesca e meschina, che s'era istituita sulle rovine del passato, non era più animata dal soffio largo e generoso dell'ideale antico, quando Israele

affrontava i colossi d'Egitto, d'Assiria e di Babilonia, e dalla grandezza del pericolo e della sventura traeva l'energia d'una speranza eroicamente paradossale. Il profetismo decadde. Aggeo, il terzo Zaccaria, l'anonimo conosciuto col nome di Malachia, non hanno che lagni poco eloquenti sulla tiepidezza del popolo nell'adempimento dei doveri del rito. La figura del Messia appare ancora alla loro fantasia, specialmente in Zaccaria, ma scolorita anch'essa. Non è più una figura originale, uscita fuori dall'anima del poeta, è invece una copia assai debole dell'antico, e priva d'ogni efficacia d'espressione.

***

L'impallidimento della speranza messianica e della figura del Messia sarebbe, probabilmente, progredito fino alla completa cancellazione di entrambe, se lo spirito ebraico non si fosse trovato esposto al pericolo crescente dell'influenza della civiltà greca, che d'ogni parte lo premeva. Distrutto da Alessandro l'Impero persiano, la Palestina divenne, come vedemmo, una provincia del regno di Siria, completamente ellenizzato sotto la dinastia dei Seleucidi. Malgrado la resistenza del partito devoto alle antiche tradizioni, il popolo ebreo era forse sul punto d'essere assorbito dalla civiltà pagana da cui era affascinato, quando le imprudenze di Antioco Epifane ridestarono, d'un colpo, lo spirito nazionale e religioso, e produssero la rivolta. Questa fu preceduta da una rifioritura del messianismo profetico. Il libro di Da-

niele fu il programma ed il modello di questa nuova apparizione d'un fenomeno antico. Ma il fenomeno subì una profonda e interessantissima trasformazione.

Nei tempi anteriori all' esilio, quando lo spirito ebraico era ancora nel rigoglio della sua virilità, s'immaginava Dio in un rapporto continuo e diretto col suo popolo. La sua azione immediata non era mai interrotta, la sua rivelazione era incessante in ogni avvenimento, in ogni atto della vita. L'ebreo sentiva Dio vicino a sè. A gente in questo stato d' animo, l'inaugurazione del regno messianico e la comparsa del Messia dovevano parer cosa affatto naturale. In un dato momento, Dio avrebbe suscitato un rampollo della famiglia davidica, e costui, alla testa del popolo, avrebbe sconfitti i nemici d'Israele, e fondato il predominio universale di Gerusalemme.

Ma quando il popolo ebreo, tornato dall'esilio, cominciò ad invecchiare, e in lui si esaurirono le scaturigini genuine dell'ispirazione religiosa, Dio, per la coscienza dei credenti, andò direi quasi a ritirarsi nel fondo del cielo, disinteressandosi degli avvenimenti immediati del mondo. La religione si concentrò nel tempio, nel culto, nel rito; divenne un'istituzione fortemente gerarchica; ma il sentimento della presenza divina andò perduto. Ciò posto, la rivelazione di Dio perdeva il carattere della normalità, e diventava un avvenimento straordinario, un prodigio, un'apparizione spettacolosa, direi quasi meteorica. Dio non avrebbe più agito che a colpi di scena, circondato da un complicato apparato, splendido e spaventoso insieme,

tutto improntato d'una teatralità sovrannaturale. E la venuta del Messia, l'inaugurazione del regno messianico, che per gli antichi profeti doveva essere l'effetto del naturale svolgimento della storia del popolo ebreo, diventava un processo misterioso, un'improvvisa rivelazione, di cui solo pochi privilegiati avevano la coscienza, e il cui annunzio era circondato da visioni e narrazioni enigmatiche, che il volgo non riusciva da sè stesso ad interpretare. E v'ha ancora di più. Il regno messianico non era per questa nuova tendenza del pensiero ebraico, una rivoluzione politica e morale che sarebbe avvenuta nel mondo nella naturalezza delle sue condizioni. Diventava una rivoluzione sovrannaturale, che s' iniziava con una scena di giudizio a cui tutta l'umanità sarebbe stata chiamata; diventava propriamente la creazione di un nuovo mondo, che liquidava i debiti, non solo del presente, ma anche del passato, e apriva un futuro di felicità perenne e di giustizia immacolata.

***

Il libro di Daniele è uno dei prodotti più curiosi dello spirito ebraico, una prova della vitalità persistente delle speranze e delle aspirazioni di quel popolo, una dimostrazione di decadimento letterario e poetico, e nel medesimo tempo, di complicazione e di sottigliezze intellettuali. Ma dopo tutto, è un libro che ha avuto un'immensa importanza nella storia umana, perchè, facendo rifiorire il messianismo in una forma adatta ai tempi, ha offerto i tipi e la base che dove-

vano servire più tardi alla creazione delle apocalissi cristiane.

La critica moderna è riuscita a determinare con sicurezza non solo il momento storico dell'apparizione, ma anche la data precisa del libro di Daniele. Deve esser apparso poco prima che scoppiasse la rivolta dei Maccabei contro Antioco Epifane; ma quando costui già aveva compiuto il sacrilegio di contaminare il tempio di Gerusalemme coll'altare di Giove e coi sacrifizi pagani, perchè quest'avvenimento è citato in alcuni passi del libro stesso. Assai probabilmente, non abbiamo in quel libro un lavoro di getto, bensì un mosaico di composizioni, dovute forse al medesimo autore, ma non tutte contemporanee, e riunite poi malamente da un unico filo romanzesco. Difatto esso non è, come gli altri libri profetici, una manifestazione lirica di sentimenti soggettivi; vuol essere invece un racconto storico; e le predizioni che vi si contengono son poste in bocca d' un Ebreo, esiliato in Babilonia quattro secoli prima, e intrecciate alla narrazione delle sue meravigliose avventure. Questo libro singolarissimo è il primo saggio d'una filosofia della storia, pieno d' errori nel racconto delle epoche lontane, esattissimo pei fatti vicini o contemporanei dell'autore. La storia del mondo v'è descritta come la successione di quattro imperi scellerati: il caldeo, il medo, il persiano ed il macedone. Sebbene quest' ultimo, dopo la morte di Alessandro, si fosse diviso, e sebbene le due regioni ch' eran dentro i limiti dell'orizzonte politico dell'autore, la Siria e l'Egitto, fossero governate dalle due dinastie dei Seleucidi e

dei Tolomei, pur l' autore vede ancor vivo il suo quarto impero, nel predominio assoluto della civiltà ellenica. Gli orrori e le colpe di cui si è fatto reo un personaggio, nel quale si riconosce Antioco Epifane, ne producono la catastrofe, e aprono l' aurora del quinto impero, che sarà l' impero messianico. E qui dalla storia, esattissima per quanto enigmaticamente narrata, si passa alla predizione.

Mentre il re empio e scellerato, simbolicamente rappresentato da un corno che esce dalla fronte della bestia mostruosa, che, a sua volta, rappresenta l'impero macedone, bestemmia, ecco si dispongono i sedili di un tribunale, e

« un vecchio vi prende posto. La sua veste era bianca come la neve, e la sua capigliatura come la lana intatta; la sua sedia fiammeggiava, e le ruote erano fuoco ardente. Un fiume di fuoco usciva dalla sua bocca e scorreva davanti a lui. Mille e mille lo servivano, e miriadi di miriadi si tenevan ritte davanti a lui. Il tribunale prese posto e furono aperti dei libri ».

La bestia è uccisa e il cadavere gittato nel fuoco. Daniele continua:

« Allora io guardai ancora, ed ecco venire, sulle nubi del cielo, uno simile al figlio dell'uomo. Egli si diresse al vecchio. Lo si condusse davanti a lui. Ed a lui furon dati l'impero, la gloria e la sovranità, affinchè tutti i popoli lo servissero. Il suo impero è un impero eterno che non passerà, e il suo regno è indistruttibile. — Il mio spirito fu turbato internamente e le mie visioni mi spaventarono. Io mi avvicinai ad uno di coloro che si trovavano là, e lo pregai d'istruirmi su ciò che vedevo. — Quelle grandi bestie, rispose colui, in numero di quattro, son quattro sovranità che s'innalzeranno sulla terra. Ma i Santi dell'Altissimo otterranno l'impero, e lo possederanno eternamente.

« L'ultimo di quei re scellerati » — continua l'interprete, al-

ludendo ad Antioco — « proferirà delle bestemmie contro l'Altissimo, e tenterà di cambiar la legge e opprimerà i Santi dell'Altissimo... Ma vi sarà un giudizio, e a lui sarà tolto l'impero. E la padronanza di tutt'i regni, sotto il cielo, sarà data al popolo dei Santi; il suo regno sarà un regno eterno, e tutte le dominazioni lo serviranno e gli obbediranno ».

Questa predizione è stato il punto di partenza di tutte le predizioni, di tutte le Apocalissi future. L'inaugurazione del regno messianico è stata, da Daniele in poi, immaginata come una catastrofe in cui si movevano delle figure fantastiche, piena di fenomeni spettacolosi, e che aveva, ora per introduzione, ora per epilogo, una scena di tribunale, in cui si pronunziavano sentenze solenni che cambiavano la faccia del mondo. Il profeta divenne un vero veggente, nel senso ch'egli aveva delle visioni negate agli altri, d'un gran fatto soprannaturale, da cui doveva uscire la salvezza del suo popolo. Se non che, i successori di Daniele hanno dato a una parte delle sue visioni un senso diverso da quello ch'era veramente nel testo. Il figlio dell'uomo che viene a ricevere dal vegliardo divino la signoria del mondo liberato dagl'imperi idolatri, non era, nella simbolica del profeta, che una rappresentazione del popolo ebreo, com'era stata, pel secondo Isaia l'immagine del servo sofferente. In quel modo che i quattro imperi idolatri erano apparsi al veggente sotto la figura di quattro bestie mostruose, l'impero messianico gli appariva sotto l'aspetto d'una figura simile all'uomo, e quest'uomo, come del resto dice lo stesso scrittore, rappresentava in sè il popolo dei Santi. A poco a poco, il figlio dell'uomo diventò il Messia

in persona; diventò quel rampollo davidico che gli antichi profeti avevan sempre davanti all'infiammata fantasia, come il futuro restauratore della prosperità d'Israele, il Messia al quale Iddio conferiva l'investitura dell'Impero del mondo. È come tale che il figlio dell'uomo ebbe poi il privilegio d'aver una parte cospicua nell'evoluzione della coscienza di Gesù e nella storia evangelica.

IV.

Il libro di Daniele, venuto in tempo, ed espressione dei sentimenti della nazione offesa in ciò che aveva di più caro, fu una profezia verace per gli avvenimenti immediatamente vicini. Tre anni dopo che Antioco aveva profanato il tempio, scoppiò la rivolta fortunata che liberò la Giudea e ricostituì quasi per intero il regno antico. Ma la visione messianica, che parve quasi potesse realizzarsi sotto il governo del figlio di Simone Maccabeo, Giovanni Ircano, si oscurò ben presto. Le discordie della dinastia regnante, e più ancora le discordie intestine della nazione, precipitarono di nuovo le sorti del popolo ebreo; il quale, dopo un secolo d'indipendenza, tornò a piegarsi sotto la potenza romana che invadeva il mondo. Le vicende tempestose dell' agonia della dinastia maccabea; la venuta dell'audace famiglia idumea, che a poco a poco s'impadronì della somma delle cose, e con Erode diventò famiglia regnante; le violenze e le contradizioni di Erode il Grande, la debolezza dei suoi figli, la rapacità e le imprudenze dei procuratori romani

che amministrarono direttamente la Giudea, dopo la deposizione di Archelao, sconvolsero la nazione, acuirono i parteggiamenti e le passioni, e crearono una condizione di cose, da cui poi uscì, come narrammo, la terribile rivolta dell'anno 66, che finì con la distruzione di Gerusalemme. Durante questo periodo, che cominciò con la decadenza della dinastia dei Maccabei, e mise capo alla rovina definitiva della nazione ebrea, era naturale che il messianismo rifiorisse per la terza volta, e che di nuovo s' impadronisse delle ardenti immaginazioni. Il popolo ebreo reagiva contro la sventura che l'opprimeva, e dimostrava una forza di resistenza all'invasione della civiltà romana di cui nessun popolo dell'antichità seppe aver l'eguale. E questa forza s'estrinsecava nelle forme consacrate dal sentimento popolare e insieme dalle antiche tradizioni, in quella cioè dell' aspettazione d' un uomo a cui Dio avrebbe confidata la missione di rialzare il suo popolo e d' abbattere i suoi nemici.

Le speranze messianiche, che sostennero e agitarono il popolo ebreo in questo periodo, che corre dalla decadenza della dinastia Maccabea alla caduta finale di Gerusalemme, hanno avuto la loro espressione nella letteratura apocalittica. Le Apocalissi sono una vera e propria degenerazione della genuina e antica profezia. Sono profezie modellate sullo stampo del libro di Daniele. Nei momenti più critici, di più grave oppressione o di più viva impazienza, sorgeva un uomo, il quale, prendendo il nome di qualche personaggio dei tempi antichi, pubblicava una profezia, in cui erano precisamente annunziati gli avvenimenti

futuri. Oggetto di quella profezia è sempre la speranza messianica in rapporto alla storia del tempo e dei popoli. Che l'ora messianica dovesse venire, e che cosa dovesse produrre, si sapeva, o almeno si credeva di saperlo. Ma il quando e il come di quell'avvenimento, era un mistero per la nazione angosciata che si nutriva di confuse speranze. E un mistero era pure quell'inaspettata espansione della potenza romana, che non si riusciva a far entrare nel piano storico dell'antica profezia. Indicare il come e il quando della venuta del Messia e dell' inaugurazione del suo regno, e dimostrare il persistente accordo tra la profezia e la storia, ecco lo scopo dei libri apocalittici. In essi la predizione è sempre data come la comunicazione diretta d'una visione soprannaturale, ed è espressa in una serie di quadri enigmatici che il lettore deve interpretare. La difficoltà dell'interpretazione e la grandiosa mostruosità delle apparizioni devono servire, nell' animo dello scrittore, ingenuo e complicato nel medesimo tempo, a rendere più vivo il senso dell'origine arcana della predizione stessa.

La letteratura apocalittica comprende un periodo di circa tre secoli, un secolo e mezzo prima di Cristo, un secolo e mezzo dopo Cristo; va dalla rivolta dei Maccabei alla seconda e definitiva distruzione di Gerusalemme sotto l'imperatore Adriano. Appartengono al primo periodo: il *Libro di Enoch*, che in parte dev'esser contemporaneo alla decadenza della dinastia Maccabea, in parte, e più specialmente nei capitoli messianici, è più recente; i *Salmi di Salomone*, scritti anch'essi durante il regno degli ultimi Asmonei;

e l'*Assunzione di Mosè*, che pare scritta dopo la morte di Erode, durante le prime convulsioni prodotte dall'insediamento del governo diretto dei Romani. Appartiene al secondo periodo: il quarto libro di *Esra*, al quale la distruzione di Gerusalemme dà lo sfondo e l'occasione. Sotto il colpo degli avvenimenti spaventosi che avevano annientata la sua nazione, l'autore, del tutto impermeabile all'influsso delle idee cristiane, vuole, da un punto di vista prettamente ebraico, orientare il popolo nella sua nuova posizione. Coloro che avevano creduto di poter innalzare un regno terrestre sulle rovine della potenza romana, hanno sofferto il più terribile disinganno. Ma tutto è proprio finito? Che avvenne delle divine promesse? Hanno ancora un valore la vita e l'aspirazione alla giustizia? Israele, per quanto abbia peccato, non è sempre il popolo eletto? Perchè mai Iddio punisce così terribilmente il suo popolo e dà ai suoi nemici la prosperità, la vittoria, la signoria? Come mai si può far entrare la ferrea dominazione dei Romani, che Daniele nonaveva prevista, nel piano divino del mondo? A codeste ansiose domande, che gravano lo spirito suo e del suo popolo, il veggente risponderà. E il modo come risponde dimostra che il popolo non aveva ancor rinunziato alla folle speranza d'un tempo. Ferveva negli animi la sete della vendetta contro i Romani. Con ardente aspettazione si guardavano i segni della liberazione e dell'avvicinarsi del giorno messianico. Nelle epidemie, nei terremoti, nelle eruzioni vulcaniche, nelle difficoltà interne, lo scrittore vedeva i sintomi dell'imminente mutazione, e testimonio della scomparsa del-

l' aborrita dinastia dei Flavi, egli, con la scorta del libro di Daniele, annunziava l' imminente catastrofe del colosso romano.

Sulle tracce del libro di Esra, è scritta l'*Apocalissi di Baruch*, un libro anch'esso tutto fervente di aspettazione e pieno di predizioni messianiche. Per mezzo di visioni e di enimmi ricalcati su quelli di Esra, l'autore, probabilmente contemporaneo di Traiano, annunzia la prossima caduta dell' impero romano e la venuta del Messia che risolleva Gerusalemme; il tutto mescolato a quegli spettacoli d'oltre tomba che, come sappiamo, formavano, da Daniele in poi, uno degli elementi essenziali della letteratura profetica.

V.

Nelle idee messianiche, quali le troviamo raccolte nella letteratura apocalittica, e che costituivano il fondo delle speranze del popolo ebreo durante il periodo della dominazione romana, va cercata la leva che ha dato il primo impulso al movimento cristiano. In quelle idee si trovano gli elementi storici della coscienza redentrice del Maestro di Galilea. Se il tipo del Messia fosse rimasto quello che l' immaginazione esaltata e la fede ardente del popolo ebreo avevano concepito, nella prima sua decadenza dagli splendori dell'epoca davidica, quello cioè d' un uomo possente, d' un re vittorioso, d' un eroe sapiente e insieme guerriero e politico, sarebbe stato impossibile che la convinzione della messianità dell'umile Nazareno entrasse nell' animo d'un solo dei suoi contemporanei. Ma il tipo,

come vedemmo, s' era trasformato. Non era più un uomo, era un personaggio trascendente che doveva comparire miracolosamente, fornito di poteri sovrumani, per chiamare al giudizio i vivi e i morti, e inaugurare il regno dei cieli, cioè una condizione di cose in cui l'umanità rinata, fatta la separazione dei buoni e dei cattivi, vivrebbe eternamente nella felicità.

Dal momento che il carattere politico e guerriero s'andava attenuando nella figura del Messia, e risaltava invece in tutta luce il carattere morale, da quel momento, dico, l' affermazione della messianità del Nazareno doveva parer possibile a coloro che lo avevano conosciuto. Se non che, affermatane la messianità, diventava indispensabile trovare una spiegazione al disastro della sua esistenza terrestre. Non v'era che un'uscita dalla difficoltà: vedere in quel disastro il prodromo d'un prossimo ritorno, in cui il Messia, ridisceso dal cielo, avrebbe esercitata la sua azione di giudice supremo.

Difatto, in quella forma di messianismo rinnovatore e trascendentale che consolò gli Ebrei durante l'agonia della nazione, si conteneva il germe di quasi tutte le idee che furono poi svolte da Gesù nella sua predicazione radicalmente riformatrice. Il messianismo trascendentale e apocalittico era in fondo una protesta contro il decadimento del sentimento religioso e dell'idea divina, che venivano ad essiccarsi nella rigidità del culto e nel formalismo della legge. La coscienza e l'immaginazione del popolo cercavano un rifugio, in cui potessero riaprir l'animo alle antiche

aspirazioni, e scoprir di nuovo quella genuina e fresca scaturigine di sentimenti e di speranze ch'era andata scomparendo e quasi esaurendosi. E il rifugio, esse lo trovavano nel messianismo trascendentale, in questa visione d'uno spettacoloso rinnovamento del mondo e dell'umanità. Era implicita in questa nuova forma di messianismo quella tendenza antilegale e antiritualе, che fu parte così viva dell'ispirazione di Gesù. Il popolo, che si esaltava in quelle visioni apocalittiche, non aveva una chiara coscienza di ciò; ma quando fosse venuta un' individualità geniale e per eccellenza religiosa, questa avrebbe data al messianismo una piega profonda d'opposizione alla legge e ai partiti che la rappresentavano.

Un'altra idea veramente fondamentale del messianismo apocalittico, è quella della risurrezione dei morti. Quest'idea era stata del tutto estranea all'antico e genuino spirito ebraico. Gli Ebrei, i quali, come tutti i popoli dell'antichità, erano stati ottimisti, vedevano nella vita terrestre la somma della felicità e l'esaurimento del compito umano. Essi non avevano mai approfondito il problema dell' oltretomba. Sulla sorte riserbata all'uomo che moriva, essi non avevano se non idee vaghe. Lo aspettava una dimora sotterranea, misteriosa e lugubre, chiamata la Sheol, dove le ombre dei morti s'accasciavano in un torpore eterno. Il re Ezechia, ringraziando, in un inno mirabile, Jehova d'averlo risanato dall'infermità, esclama:

« Io dicevo: È dunque nel mezzodì della mia vita che io dovrò andare alla porta della dimora dei morti? Io son derubato del resto de' miei anni! Io non vedrò più Jehova sulla

terra dei vivi, non vedrò più l'uomo... Non è la morte, o Signore, che canta la tua lode; in fondo al sepolcro non si spera più nelle tue promesse: è il vivente, il vivente solo che ti celebra, come io faccio ».

Ai morti era pertanto riserbata una specie di esistenza larvale. Ma l' attività, l' azione, il godimento della vita, ed anche la comunicazione con Dio, si chiudevano assolutamente al momento della morte. Questa convinzione ispira la rivolta e i sublimi lamenti dello sventurato Giobbe, che non vede spiegazione e compenso alle sue disgrazie. Ma le catastrofi ripetute in cui era stata travolta la nazione ebrea, il disinganno crescente, e la crescente convinzione dell'impossibilità di realizzare l'antico ideale, disinganno e convinzione ch'eran anche le conseguenze dell'invecchiamento dello spirito ebraico, avevano spento l'ottimismo primitivo e la fede nella bontà della vita terrestre. Si cominciava a non aspettar più nulla dalla terra, e ad aspettar tutto dal cielo. Ed ecco la ragione per la quale il regno messianico doveva coincidere con un rivolgimento da cui il mondo sarebbe uscito essenzialmente rinnovato; ecco perchè l'inaugurazione di quel regno prendeva la forma d'un giudizio, d'una seduta di tribunale, in cui si doveva far la parte del bene e del male, della virtù e della colpa, dar il premio a quella e il castigo a questa.

Tuttavia, se la venuta del Messia doveva portar con sè un processo di revisione della condotta dell'umanità, bisognava che tutta l' umanità fosse presente; ed ecco la necessità di chiamare anche i morti ad assistere alla seduta del tribunale supremo. La co-

scienza ebraica cominciava ad essere così profondamente turbata dallo spettacolo dell' ingiustizia vittoriosa nella storia, vittoriosa nel passato e nel presente, che, per conservar salvo il principio della provvidenza divina, bisognava far precedere la palingenesi del mondo da una liquidazione del passato. La giustizia di Dio doveva esercitarsi retroattivamente. In questa retroattività stava, per l' idea della giustizia, l'àncora di salvezza. Ed ecco la strada per la quale l'idea dell'immortalità è penetrata nello spirito ebraico. Fu un corollario dell' idea della resurrezione; idea, quest'ultima, diventata inevitabile, dal momento che il Messia non era solo il re del mondo rinato e purificato, ma doveva essere il giudice che ristabiliva col suo verdetto il principio del diritto e della giustizia, che gli uomini, da Adamo a lui, avevano sciaguratamente conculcato.

Certo, queste immagini e previsioni non formavano un corpo di dottrina ben definita e determinata. I contorni n'eran vaghi ed oscillanti, nè ben sicure e precise erano le fasi per cui il gran dramma doveva passare. Il *Libro d'Enoch* ha un sistema che ancor viveva ai tempi dell'apostolo Paolo. Il dramma si doveva dividere in due atti. Durante il primo, risorgevano solamente i giusti, i quali godevano la felicità d' un regno messianico terrestre, poi risorgevan tutti, buoni e cattivi, avveniva il gran giudizio, e s'iniziava un'êra in cui il mondo e l' umanità si sarebbero del tutto trasformati in un'esistenza trascendentale.

*
* *

L'incertezza di linee ch'è propria del nuovo messianismo, si ritrova naturalmente nella figura del Messia. Per gli antichi profeti, il Messia era un rampollo della casa di Davide, un re completamente umano. L'apparizione misteriosa di quel misterioso personaggio, ch'è il *figlio dell'uomo* in Daniele, e la sua successiva identificazione col Messia, hanno turbato quell'antico concetto: hanno innestato nella figura del Messia un elemento soprannaturale, e fatto nascere l'idea, completamente nuova, della sua preesistenza all'apparizione del mondo. Quest'idea era del resto un prodotto naturale del carattere trascendentale del nuovo messianismo, e serviva egregiamente anch'essa a salvare il principio della giustizia immancabile di Dio. La preesistenza del Messia voleva dire un piano concepito *a priori* da Dio nella creazione del mondo. La storia umana diventava un gran procedimento di finalità, predeterminato in tutte le sue fasi, e coronato con la venuta d'un salvatore, già preparato prima che quel procedimento s'iniziasse. Lo spirito ebraico, entrando nel regno del trascendente e trasportando dalla terra al cielo il centro di gravità del messianismo, ha ritrovata la possibilità di credere ancora in un Dio giusto, malgrado l'ingiustizia di cui era vittima il popolo eletto, e ha nel medesimo tempo stabilita la divinità del Messia.

E v'ha un altro punto su cui dobbiamo fermar l'attenzione, per formarci un'idea precisa dell'ambiente

messianico negli anni anteriori alla comparsa di Gesù. Per gli antichi profeti, il dramma del mondo e dell'umanità si riassumeva nella lotta fra il popolo ebreo e i suoi nemici esterni. L'ebreo rappresentava il popolo eletto di Dio; la sua vittoria voleva dire la vittoria della giustizia sull'iniquità. Certo, anch'essi tuonavano contro la corruzione e l'infedeltà d'una parte del popolo; ma l'esistenza di un'altra parte, rimasta pura e fedele, bastava ad assicurare la speranza e a dare la giustificazione dell'imminente vittoria. Il servo fedele del secondo Isaia, il figlio dell' uomo di Daniele erano i simboli di questa parte eletta della nazione, per l'azione della quale la vittoria politica veniva a coincidere con una vittoria morale. Ma nel secolo che corse dalla decadenza degli Asmonei alla perdita completa dell' indipendenza nazionale, la coscienza ebraica era andata oscurandosi. I mali, le sventure persistenti e crescenti, e l'infiltrazione della civiltà pagana che si avvertiva in tutti i crepacci della compagine ebraica, avevan finito col dar l' impressione d'una profonda, generale decadenza; l'impressione che tutto il popolo vivesse nella colpa, e che la colpa fosse la causa della sua sciagura. Non era dunque più possibile che il popolo ebreo, così com'era, diventasse il nucleo del futuro regno messianico. Bisognava che precedesse un lavoro di rigenerazione morale. Il nemico che si doveva combattere, assai più che all'esterno, ai confini, si trovava nell'interno: era la perversità impadronitasi degli animi. " Fate penitenza! „ era il grido iniziatore della redenzione messianica; e quel grido dimostrava

come l' obbiettivo politico scomparisse di mano in mano che giganteggiava l'obbiettivo morale.

Questo graduale spostamento dell'asse messianico intorno a cui s' aggirava lo spirito ebraico, spostamento che l'inclinava verso l'orizzonte da cui doveva albeggiare la rigenerazione dell'umanità, produsse nel periodo precristiano un fenomeno ancora oscuro, ma di grande interesse, la formazione della setta degli Esseni. Era questa setta una specie di reazione, sorta nel seno del partito farisaico, contro gli eccessi legali del farisaismo stesso, ch'era andato mummificandosi in uno sterile concetto del culto, e aveva finito per uccidere il sentimento religioso nel rispetto delle pratiche religiose.

Gli Esseni ponevano a base della rigenerazione morale, a cui tendevano con tutte le loro forze, la purezza immacolata dell'anima e del corpo. Alle abluzioni, ai battesimi riducevano tutte le pratiche del culto; volevano la temperanza in tutto; mortificavano i sensi; volevano la comunione dei beni e la vita assorta in un' ideale contemplazione di Dio; rifuggivano dai sacrifizi; non ammettevano la schiavitù. Ma ciò ch'è veramente singolare e di sommo interesse, è che a tale sistema di precetti pratici, i quali potevano anche attingersi dal vecchio fondo ebraico, l'essenismo univa il principio filosofico del dualismo umano, della separazione assoluta dell' anima e del corpo, e dell'immortalità di quella. Donde mai agli Esseni era venuto un concetto del tutto estraneo allo spirito ebraico? È una questione insoluta. La maggior parte dei critici ci vuol vedere l' influenza della

filosofia pitagorica, giunta con la civiltà ellenica in Palestina. Il fatto sta che la dottrina degli Esseni segna la prima apparizione dello spiritualismo occidentale nell'ambiente popolare ebraico; è il primo indizio della possibilità d'un connubio, da cui uscì più tardi la teologia cristiana.

VI.

Un avvenimento che può dirsi la chiusa del prologo del dramma messianico, fu l'apparizione, sulle sponde del Giordano, di Giovanni il Battista. In quest'uomo e nella sua predicazione si manifestano e si riassumono le tendenze dell' epoca. Mescolanza singolare del profeta antico, di cui aveva l'energia e lo spirito di propaganda, e insieme dell' Essene di cui aveva l'ascetismo e le aspirazioni ideali, Giovanni sentiva profondamente la necessità di riacquistare il favore di Dio, con un'energia morale e religiosa assai più ardente di quella che aveva il popolo ebreo, ammollito e corrotto. Questa nuova energia, egli non si appagava di predicarla, ma la rivelava, la insegnava col suo esempio stesso, con la vita austera a cui s'era votato, e ch'egli proponeva a tutti come segno di pentimento, come prezzo del futuro rinascimento. Egli era propriamente il profeta che chiamava il suo popolo alla penitenza, al nuovo patto con Dio. Le sciagure inenarrabili del tempo in cui vive, gl'inspirano nell'anima la convinzione che il popolo ebreo ha una grave colpa da scontare, un passato di errori e di empietà. Urge che quel popolo lo riconosca

e si penta. E allora lo sconfortato eremita si trasforma nel più eloquente predicatore, e le turbe sospiranti la riscossa, ma incapaci di ottenerla, mosse da un vago sentimento che risponde alle confuse aspirazioni d'un patriottismo esaltato dalla stessa sventura, accorrono ad udirne la voce, e a tergersi dalle colpe nei lavacri del Giordano.

Giovanni si poneva, con la sua predicazione, nel pieno della corrente messianica. Fuori di questa corrente, riaperta, come vedemmo, dalla letteratura apocalittica, non sarebbe stato possibile far presa sull'animo delle turbe. Giovanni assicurava la prossima venuta del Messia, e per questo egli voleva la penitenza del suo popolo ; perchè dalla penitenza sarebbe venuta la possibilità della futura rigenerazione. Il Messia non era lui; egli non ne era che il precursore. Ora, tale apparizione d'un precursore s' accordava così perfettamente con la predizione del profeta Malachia, il quale aveva annunziato la venuta d'Elia in precedenza di quella del Messia, che il popolo vide tosto Elia in Giovanni; e divenne ancora più ansiosa l'aspettazione del promesso salvatore.

L'effetto prodotto dalla predicazione di Giovanni fu immenso. Ecco, si diffonde la voce che un profeta è apparso sulle sponde del Giordano, rivelatore della volontà di Dio, annunziatore del Messia. V' ha chi corre a vederlo, ad udirlo. Ritornano entusiasmati. Ne descrivono l'aspetto maestoso, l'abito strano e rozzo, le abitudini da anacoreta, ne ripetono la parola infiammata, narrano delle sacre abluzioni nel Giordano. Il movimento si propaga. Quel popolo infiammabile,

irritato del presente, aperto ad ogni aura che portasse il presentimento d'una possibile e vicina liberazione, è preso da una corrente di esaltazione. Turbe infinite accorrono intorno all'austero anacoreta. Da Gerusalemme, dalla Perea, da tutta la Giudea, e popolani e Farisei e soldati, tutte le classi, tutti i partiti vengono a compiere il rito del lavacro purificatore, e a udire la parola ispirata. È il risorto Elia, è il precursore del promesso Messia: è imminente l'istante sospirato. Faccian tutti penitenza, si rigenerino tutti nelle onde del patrio Giordano, in attesa del solenne avvenimento.

Il sublime anacoreta, in perfetta armonia con le idee del nuovo messianismo, immagina il regno messianico non già come la vittoria politica d'Israele, ma come il regno della giustizia. Egli non fa parola d'imprese guerresche e di potenza mondana; non mira che a fondare una società giusta e pia. Qui sta il tratto caratteristico che lo distingue dagli antichi profeti, nei quali il desiderio della riforma morale non era mai disgiunto da un patriottismo esclusivo; qui il tratto che rivela la rivoluzione per cui era passato lo spirito ebraico; qui il prodromo del nuovo universalismo religioso; qui soprattutto la base sulla quale l'ideale messianico, che prima non era se non una larva, un'illusione, ha potuto diventare una realtà. Perchè ciò avvenisse si richiedeva una personalità più sublime di quella di Giovanni; la quale potesse imporsi a chi gli stava intorno come un'apparizione non mai veduta, che sapesse portare alla loro espressione più alta, più chiara, più efficace, le idee e i

sentimenti che formavano il portato genuino e sano dell'evoluzione intellettuale del suo popolo; che avesse tanta forza di fede da trovare, nella stessa impossibilità di condurre ad effetto nel presente le speranze ch'egli rappresentava, una ragione per affermarne l'adempimento nel futuro. Bisognava che il Messia sapesse rovesciare così radicalmente il concetto antico, da considerar la sua persona non più come quella d'un eroe vendicatore, bensì come d'una vittima espiatoria delle colpe di tutti, destinata a dar la vita come un prezzo riassuntivo del riscatto dei molti: — δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Marco, X, 4). Egli allora, affrontando l' inevitabile catastrofe, avrebbe potuto gittar nel mondo l' eroico paradosso che la catastrofe era la vittoria. Bisognava infine ch'egli, offrendosi in sacrifizio, diventasse l'esempio più sublime della sventura e dell'abnegazione; così che la religione che da lui s' ispirava fosse insieme la religione degl'infelici e la religione dell'amor fraterno.

Qui sta il nucleo incorruttibile ed immortale del cristianesimo. Tutto il resto è caduco, e già cade in frantumi. L'idea messianica, che nella personalità del Nazareno s'era trasformata nel più alto e puro principio di redenzione morale, ma era rimasta radicata al suolo di Palestina, venne dalla potente iniziativa dell'apostolo Paolo portata nel mondo occidentale e dotata del carattere di universalità. Su quell' idea si abbarbicò la metafisica del pensiero ellenico, e la ricoperse con una lussureggiante vegetazione, i cui rami furono poi ordinatamente frenati e composti da

quel potente istituto gerarchico, che fu la Chiesa ortodossa. Ebbene, tutto ciò non è che il lavoro dell'uomo, labile come ogni cosa umana. Il colossale edifizio della metafisica e della gerarchia dogmatica si sfascia, e le sue rovine ingombrano il suolo. Ma in mezzo a quelle rovine s'innalza vivace, e risplende di perenne bellezza, un fiore che consola il mondo col suo profumo. È la parola evangelica, che oggi come diciannove secoli or sono addolcisce la tragedia umana col soffio d'un' ineffabile poesia, e discende sui cuori esulcerati come una rugiada ristoratrice. Quella parola c'insegna il principio dell'umana solidarietà: quel principio, in cui sta il segreto dell'umano progresso e l'unica ragione d'una vita cosciente di sè stessa. Quella parola è pertanto l'espressione più alta che possa aver quaggiù il sentimento che unisce l'essere relativo e fenomenale alla causa assoluta e infinita, da cui venne ed a cui ritorna. La critica distruggendo tutto quanto c'impedisce di udirne il suono nella sua purezza, non fa che renderle omaggio, e s'inchina riverente davanti all'apparizione luminosa dell'idea divina.

SAN FRANCESCO D'ASSISI

SAN FRANCESCO D'ASSISI[1]

Tra i fenomeni più curiosi del curioso tempo in cui viviamo, è un' inaspettata e subitanea rifioritura di misticismo. Chi mai avrebbe detto che, in mezzo agli sterpi e ai sassi che ingombrano i sentieri della vita moderna, dovesse ricomparire quel fiorellino azzurro? Non dirò che quest'effluvio mistico indichi propriamente il ridestarsi d' un sentimento religioso determinato e chiaro. Esso è piuttosto un profumo vago e sottile di Cristianesimo che si diffonde ancora, è una protesta quasi istintiva contro le brutalità irruenti, è l'affermazione di un' idealità che non vuol perire e che crede di potere sciogliere i problemi che ci sovrastano.

Sarebbe interessante seguire le diverse forme che assume il misticismo moderno. Ma qui non m'è consentito di farlo. Tuttavia, chiamatovi da un libro recente e già famoso, voglio notare un simbolo significativo, per quanto piccino. San Francesco è diventato in Francia un eroe di moda. Le biografie si succedono a brevi intervalli; un fascino singolare emana

---

[1] *Vie de S. François d'Assisi*, par PAUL SABATIER.

dalla figura del poverello d'Assisi, che si trova trasformato in un personaggio d'attualità. Avendo in corpo la paura degli anarchici che gettan le bombe, si prova come un conforto nello scoprire che ci furono un tempo gli anarchici dell'amore e della pietà. Nell'ammirazione per gli uni entra forse un pochino il terrore degli altri, e quasi una vaga e ingenua speranza che sia possibile la conversione di questi in quelli. Comunque, sta il fatto che il libro nel quale Paul Sabatier, un ministro protestante, ci ha narrata la vita del Santo, ebbe un successo meraviglioso. Tolstoi, ci si dice, lo traduce in russo; il Papa ha benedetto l'eretico autore, e da tutti gli angoli della Francia letteraria si leva una voce d'applauso.

Fermiamoci dunque a considerarlo. Non intendo di fare una critica del lavoro storico; intendo solo di tracciare alcune linee generali, e di dedurne alcuni segni che mi sembrano caratteristici dell'indirizzo del pensiero moderno.

***

Nell'introduzione, il Sabatier, parlando delle trasformazioni che la leggenda e la narrazione ortodossa fanno subire alla storia dei santi, così conclude:

« I santi ci guadagnano forse un po' più di rispetto presso la gente superstiziosa; ma la loro vita perde di virtù e di forza comunicativa. Dimenticando che sono stati uomini come noi, non sentiamo più nel nostro cuore il cenno: Va e imitami! Pertanto il cercar la storia dietro la leggenda, è far opera pia. Sarebbe troppa presunzione domandare ai lettori uno sforzo per

comprendere il tredicesimo secolo e amar San Francesco? Ne sarebbero ampiamente ricompensati, e troverebbero ben presto un'attrattiva inaspettata nei paesaggi delicati, nelle anime dimentiche dei corpi, nelle immagini malaticce che passeranno sotto i loro occhi. L'amore è la vera chiave della storia ».

Se questo è, certo nessuno poteva essere più indicato di questo ministro protestante a narrar la storia di un santo cattolico per eccellenza. Il Sabatier ammira ed ama san Francesco con quella profonda simpatia che penetra nel segreto della coscienza, che va alla scaturigine dei moti dell'anima e delle azioni, che segue passo a passo le trasformazioni, le lotte, le vittorie dello spirito, che infine riproduce ai nostri occhi, non già una statua immobile, ma l'uomo vivente, nell'incessante creazione e trasformazione di sè stesso.

È impossibile leggere questo libro senza correre col pensiero a un altro libro, alla *Vita di Gesù* del Renan. A me pare che il Sabatier si avvicini, sebbene certo non la raggiunga, all'inarrivabile poesia dello stile del sommo critico; e mi pare eguale il procedimento dell'analisi psicologica, eguale quel sentimento acuto del nesso indivisibile che unisce l'uomo all'ambiente, alla natura e al paesaggio che lo circondano. La regione umbra, che fu la patria e il regno di san Francesco, è studiata e dipinta dal nostro autore con intelletto d'amore. L'incanto peculiare di quella natura, senza maestosa grandezza, ma serena, squisita ed elegante, si risente come cosa viva nelle parole dello scrittore; e l'eroe ch'egli ci rappresenta, rischiarato, direi quasi, dalla luce natìa, si armonizza

col mondo che gli è intorno, in cui non è più un'apparizione miracolosa, ma un prodotto naturale e profondamente umano.

***

La vita di san Francesco è uno degli episodi più interessanti del medio-evo; tanto se considerata per sè stessa, come una nuova, meravigliosa affermazione dello spirito cristiano nella sua genuina essenza, quanto se considerata nell'insieme del movimento e delle tendenze del tempo. Difatto, il periodo che corse dalla seconda metà del secolo duodecimo alla prima del secolo tredicesimo fu, nella storia d'Italia, il solo momento in cui il sentimento religioso vi si manifestò come una forza viva e suscettibile d'efficacia creatrice. In mezzo alla spaventosa corruzione in cui era caduta la Chiesa cattolica, alle lotte perenni fra il Papato e l'Impero per la supremazia mondana; lotte che finivano sempre con l'umiliazione dell'Impero, incapace di ribellarsi spiritualmente alla teocrazia romana; andava allargandosi in Italia, sotto i più varii aspetti, un potente movimento di riforma, nato da un intimo bisogno di risalire alla fonte schietta dell'ispirazione cristiana. La Chiesa aveva tralignato dalle sue origini, ed era diventata un istituto di pervertimento e di tirannia, basato sulla superstizione. Ebbene allora in Italia, e solo allora, ci fu un sentimento religioso così forte da aver l'audacia di passar sopra alla tradizione e all'abitudine, e di tentar di fondare qualche cosa di nuovo, che avesse la ragion

d'essere nella coscienza e nella verità. L'apparizione, in un paese, di un movimento eretico, cioè d'un movimento che tenta di dare alla fede religiosa una nuova manifestazione, è già per sè stessa la prova più eloquente della vivacità della fede. I paesi irreligiosi son quelli che si accasciano nell'indifferenza. Sono eminentemente religiosi quei paesi nei quali, come in Inghilterra e in America, pullulano le Chiese e le Confessioni più varie. Ebbene, giammai l'eresia è stata così potente in Italia come nel duodecimo e al principio del tredicesimo secolo. Un vero sollevamento contro la ricchezza, diventata lo scopo e la forza dell'istituzione ecclesiastica; una sete di epurazione; un bisogno di ritornare all'ideale evangelico: erano i fenomeni più generali e cospicui che offriva allora lo spirito italiano. Alcuni nomi balzan fuori come quelli degl'ispiratori del movimento: Arnaldo da Brescia, Pietro Valdo, Gioacchimo da Fiore; ma il movimento veniva propriamente dalla coscienza italiana di quel tempo. Giammai la Chiesa romana corse sì gravi pericoli; essa fu sul punto d'esser travolta. La salvarono la mano ferrea d'Innocenzo III, e l'istituzione dei due ordini dei Francescani e dei Domenicani. Francesco d'Assisi era inscientemente nella piena corrente del movimento eretico, perchè tutta la sua azione era un'implicita protesta contro la corruzione della Chiesa. Ma egli divenne, per Innocenzo III e pei suoi successori, uno strumento efficacissimo di vittoria; ed or vedremo come. Diamo prima un'occhiata alla singolare trasformazione, per cui passò lo spirito religioso in Italia, negli anni che seguirono l'apparizione di san Francesco.

***

Nella seconda metà del secolo tredicesimo, la Chiesa era fuori di pericolo; l'eresia era domata; si spegneva negl'Italiani lo spirito eretico. Continuava, è vero, contro la supremazia papale il movimento di rivolta, che poi mise capo, nel secolo seguente, allo scisma di Lodovico il Bavaro, ed alle dichiarazioni di Michele da Cesena e di Guglielmo Occam. Ma era un movimento d'insurrezione politica e disciplinare, da cui non era più possibile fare scaturire una riforma religiosa. Perchè ciò avvenisse, ci volevano altri popoli e un nuovo rinascimento della coltura umana.

La Chiesa ottenne la vittoria sull'eresia medioevale, non solo per effetto della solidità dell'organizzazione di difesa che essa aveva saputo metter insieme, ma anche per una ragione più intrinseca e propria della sua natura. Per l'opera d'uno dei più forti ingegni speculativi che mai siano apparsi al mondo, di Tommaso d'Aquino, la Chiesa aveva potuto definitivamente costituirsi come istituzione scientifica. La Chiesa venne ad avere un corpo di dottrina, compiuto in ogni sua parte, e che pareva desse fondo a tutto lo scibile. La *Somma* di san Tommaso non conteneva solo il pensiero teologico, ma era il riassunto del pensiero umano nel medio-evo. San Tommaso era propriamente un Aristotile ecclesiastico, e la Chiesa apriva al mondo la porta della filosofia. Questa potente e luminosa affermazione della Chiesa come autorità scientifica, è stato un fatto di massima im-

portanza, che ha dato all'ortodossia una nuova forza di resistenza. Al grido che scoppiava dal profondo dell'anima umana, la quale, offesa dallo spettacolo della Chiesa tralignante, ne chiedeva la riforma, questa poteva opporre la sua indiscussa autorità di maestra della filosofia e della scienza. Gli uomini, a cui parve che la dottrina ecclesiastica fosse la sola fiaccola che illuminasse le tenebre dell'intelligenza, perdettero il coraggio d'insorgere contro l'autorità che di quella dottrina aveva il monopolio. Gli spiriti più alti e più audaci ricorsero al ripiego di dividere ciò che non era divisibile, e distinsero nella Chiesa l'istituzione filosofica e l'istituzione morale. Si scagliarono contro questa, ma sollevarono insieme alle stelle l'altra; e siccome le due istituzioni si confondevano realmente in una sola, così essi toglievano a sè stessi la forza di ribellarsi e la possibilità di agire. Ciò spiega la curiosa posizione di Dante. Nessuno ha mai scagliato contro i papi parole più terribili delle sue. Egli con tutta disinvoltura mandava i papi all'inferno, con le gambe all'aria, e con feroce scherno si compiaceva di vederli

Forte spingare con ambo le piote;

e nel Paradiso, san Pietro, nella più eloquente delle invettive, chiama il papa usurpatore, e descrive la Chiesa di Roma come una *cloaca del sangue e della puzza,* come un luogo di ristoro e di delizia per il demonio. Certo, Arnaldo da Brescia, settant'anni prima, non aveva detto più terribili cose, nè le dirà Lutero due secoli dopo. Eppure questo medesimo Dante non

esita a chiamare quell'usurpatore, quel mostro d'iniquità, *pastor della Chiesa*, e ad esortare i cristiani a seguirlo:

> Avete il vecchio e il nuovo Testamento
> E il pastor della Chiesa che vi guida;
> Questo vi basti a vostro salvamento!

Davvero la contradizione pare enorme, e lo è. Ma lo spirito di Dante, come quello di tutti i pensatori del suo tempo, era imbevuto di scolastica. Il razionalismo temperato di san Tommaso era per lui il punto più alto che la mente umana potesse toccare, e tutto lo scibile si trovava esaurito nella metafisica ortodossa. Il papa fosse pure uno scellerato; la sua Corte fosse pure una sentina di vizii e di colpe: ma si trovavano al vertice di quell'autorità che amministrava il pensiero e la dottrina. Dante malediva l'uomo, ma rispettava il maestro e il filosofo; distinzione artifiziosa, la quale per sè stessa dimostra che il sentimento religioso s'era essiccato nell'anima del secolo decimoquarto. L' Italia non vedeva più nell' idealità morale la ragione suprema della religione; la vedeva in un sistema di metafisica. L'Italia pertanto era destinata a discendere sempre più giù nella superstizione, per abbandonarsi infine all'indifferenza e allo scherno. Non sarebbe mai più insorta, e non avrebbe più trovata in sè stessa la scaturigine d'una fede viva.

***

Ho detto che san Francesco appartenne insciente-

mente al movimento eretico che sollevava l'Italia del suo tempo. Difatto i due elementi essenziali della sua ispirazione sono l'abborrimento della ricchezza e l'abborrimento della scienza. Egli comprendeva la religione come uno slancio mistico, che unisce e confonde l'uomo a Dio in un sentimento d'amore ineffabile. Ed egli non esitò a porre in pratica quel suo modo d'intendere i rapporti dell'uomo con Dio, offrendo al mondo il più meraviglioso spettacolo di abnegazione, di umiltà, di carità infiammata, di esaltamento mistico e operoso insieme, che mai siasi veduto. Uno spettacolo possibile solo nel medio-evo: in un'epoca cioè in cui la società non era ancora rigorosamente organizzata in ogni sua parte; in cui la libertà dell'individuo aveva nelle sue manifestazioni una quasi completa scioltezza di movimento; in cui lo spirito umano, non ancora educato al razionalismo della scienza, alla disciplina del pensiero, s'abbandonava senza ritegno alle seduzioni, ai miraggi, agli entusiasmi della fantasia.

Il poverello d'Assisi, già cavaliere brillante, ricco e dissoluto, lasciata ogni cosa, non vivendo che d'elemosina, scalzo, cencioso, estenuato, ma tenuto in vita da un inestinguibile suo fuoco interno, percorreva le terre e le città dell'Umbria, poi d'altre parti d'Italia, poi s'imbarcava per l'Oriente, si mescolava ai Crociati e ai Musulmani, poi ritornava in patria; e vi moriva, dopo diciassette anni d'un apostolato instancabile, col quale aveva attratto a sè stuoli di devoti e di seguaci, aveva trasfuso in altri il meraviglioso esaltamento della sua anima, aveva agitato le

turbe, compiuto infinite opere di pietà, rivelato in mille modi l'amore ardente che lo faceva solidale delle sventure umane. Tutto questo senz'ombra di rigore dogmatico, di severità arcigna, di tenebrose fantasie. Il poverello entusiasta era sempre ilare, sereno; portava in sè stesso, in ogni suo atto, in ogni sua parola, il sorriso del paesaggio che lo circondava, la letizia delle rondinelle a cui mandava il saluto, la gloria del sole e delle stelle a cui innalzava un cantico d'amore e di gioia: di tutti infine gli elementi della natura, a cui si sentiva affratellato perchè tutti usciti dalla mano creatrice d'un medesimo padre. San Francesco non era ascetico. L'ascetismo è la conseguenza d'un concetto dualistico, pel quale l'anima è divisa dal corpo, lo domina e lo vilipende. L'ascetismo proviene direttamente dalla filosofia platonica. San Francesco, evangelico anche in questo, non aveva ubbìe metafisiche. Vedeva nella natura, in ogni sua forma, una manifestazione della divinità. Non malediva nulla. Aveva per ogni dolore, come per ogni allegrezza, un saluto e una benedizione.

***

Nulla poteva essere in più aperta opposizione colle abitudini della Chiesa. Quella carità ardente e operosa, quell'immacolata purità, quell'esaltamento di sacrifizio, quell'odio e quel disprezzo d'ogni prosperità terrestre, quell'intolleranza di disciplina, venivano a urtare di fronte l'edifizio ecclesiastico, innalzato sulla corruttela, sulla ricchezza, sulla cieca obbedienza. Ma

l'ardore del misticismo era così vivo in Francesco, ch'egli non s'accorgeva di tutto ciò; non si curava della contradizione che esisteva fra quello ch'egli insegnava e faceva, e gl'insegnamenti e le azioni della Chiesa. Viveva come al disopra dei contrasti, operava incessantemente; e nel fervore dell' operare e nell'entusiasmo del sentire non trovava il tempo di pensare.

La Chiesa romana in fondo non vedeva di buon occhio lo zelo intemperante e imprudente di quest'uomo, eccessivo nella fantasia e nell'affetto; ma la mente acuta e grande di Innocenzo III comprese il valore del movimento. Il papa non volle lasciarsi sfuggir di mano uno strumento, che poteva diventar pericoloso. Egli, dopo qualche esitanza, approvò, benedisse, favorì Francesco. Previde che dalla riconosciuta operosità di lui sarebbe venuta di rimbalzo un'aureola alla Chiesa, che ne aveva tanto bisogno; ma insieme curò che l'istituto francescano, deviando dal cammino tracciato dal suo fondatore, cadesse interamente in sua balìa, e diventasse un organismo a sostegno e difesa della gerarchia e dell'ortodossia romana.

Il libro del Sabatier pone in tutta luce, sulla scorta dei documenti, questa lotta intestina del movimento francescano; per effetto della quale il movimento uscì a poco a poco dalle mani del suo poetico ed entusiasta iniziatore, e la libera propaganda della primitiva ispirazione venne ad organizzarsi in un' istituzione monastica, a cui non fu più permesso l'esaltamento sfrenato, e a cui fu imposto il giogo di un'inesorabile disciplina.

*
* *

L'ispirazione di san Francesco ebbe la medesima sorte di quella del Vangelo, cioè finì in un'istituzione che ne fu la negazione; e presenta con quella la più stretta analogia. Potrebbe anzi dirsi che san Francesco ha propriamente ripreso e ricondotto in terra l'ideale evangelico. Quest'ideale si esprime nel concetto che il sentimento dell'amore è l'elemento fondamentale dell'universo, chequel sentimento, e solo quel sentimento, dev'essere il regolatore dell'umanità. Pel Vangelo, come per san Francesco, la somma dei doveri dell'uomo sta nel coordinamento della propria azione all'idea dell'umana solidarietà. Un gran soffio d'amore dovrebbe avvolgere la terra, e in quel soffio avrebbero fine tutte le ingiustizie, tutte le sofferenze, tutte le ineguaglianze. Ed è qui che sta l'idea essenziale del Cristianesimo; l'idea per la quale il Cristianesimo è rimasto ritto e immortale in mezzo alle rovine che gli si sono ammonticchiate intorno. Il Cristianesimo, come espressione metafisica del pensiero, è diventato una rovina; è diventato un fatto storico, non è più un organismo vivente. Certo, non è dall'ortodossia metafisica di san Tomaso o di Dante che ci viene la scienza moderna. Ma il Cristianesimo, come espressione morale del fenomeno umano nella sua tendenza finale, non solo è vivo ancora, ma non è mai stato tanto vivo come ora. Tutte le rivoluzioni, per cui è passato il genere umano, non furono che passi compiuti allo scopo di avvicinare l'umanità all'ideale di cui nel Vangelo son poste le basi.

Il concetto della fratellanza umana, da cui sgorga tutta una serie di doveri, i quali, nell' esaltamento dell'amore, vanno al completo sacrifizio dell'individuo: ecco il seme gittato dal Cristianesimo. Nel mondo antico, il sacrifizio dell'individuo non era imposto che dal sentimento della patria. La necessità dell'esistenza della patria aveva creato nell'uomo l'istinto del difenderla e del morire per essa; come ha creato nell'ape l'istinto d'uccidere sè stessa, lasciando il pungiglione nelle carni del nemico che attenta alla sicurezza dell'alveare. Ora, il Cristianesimo ha creato un fenomeno completamente nuovo; ha detto agli uomini: " voi siete fratelli ", e ha posto a norma della condotta umana il sentimento della pietà. Bisogna pur dire che tale insegnamento e tale idea avessero la loro ragione nell'essenza stessa dell'anima umana, se hanno potuto piantarvisi e germogliare, e dar vita a tutta una successione di fenomeni inaspettati. Nella natura e nella vita non regge se non ciò ch'è vero. Se il principio della solidarietà umana resiste da diciannove secoli a tutti gli assalti delle passioni, e ai pretesi diritti d' un individualismo egoistico che pur parrebbe l' espressione più naturale dell'umana personalità, bisogna dire ch'esso risponda alla realtà sostanziale dello spirito umano.

In fondo all'essenza del Cristianesimo sta il sentimento della giustizia. L'uomo, avendo la coscienza, forse illusoria, della responsabilità e quindi del dovere, non può rimanere impassibile davanti allo spettacolo della sofferenza immeritata, anche quando egli n'è completamente fuori e il lenirla esiga il

sacrifizio del suo egoismo. Il Cristianesimo è una religione pessimista, nel senso che riconosce e afferma il predominio del male nel mondo e nella società. La realtà del pessimismo ferisce l'ideale della giustizia. E l'uomo da un impulso, misterioso nella sua natura, ma che basta a distinguere la creatura umana da tutte le altre, si sente trascinato a tentar di porre in accordo la realtà coll'ideale. Ed è appunto perchè la storia umana può dirsi una lenta ma continua progressione verso il regno della giustizia, che il Cristianesimo, il quale non è stato se non un grido di giustizia, rimane sempre vivo, e accompagna il genere umano nelle sue successive evoluzioni.

Questo è uno di quei fatti singolari di cui non sentiamo la singolarità, unicamente perchè, essendoci nati in mezzo, ne abbiamo presa l'abitudine, e non ci pensiamo più; per quella medesima ragione per cui ci siamo abituati a vedere ogni giorno sorgere e tramontare il sole all'orizzonte, senza aver più la coscienza della stupenda stranezza del fenomeno. Nessuno di noi si fa la domanda, che pur sarebbe tanto naturale: perchè mai quelle mostruose pallottole, che sono i corpi celesti, corrono come pazze, le une intorno alle altre, nello spazio senza limiti, nel tempo senza fine? Ebbene, la persistenza del Cristianesimo è nel campo storico un fenomeno poco meno strano. Noi vediamo che, in diciannove secoli, lo spirito umano ha radicalmente mutata la sua orientazione intellettuale. Esso ha ora un modo d'osservare e d'intendere il mondo e la natura, di scoprirne le leggi

e di usarne le forze, che non ha alcuna analogia con quello dell'antichità. Da questo suo nuovo modo è venuta la scienza, e dalla scienza tutta una nuova compagine della società.

Eppure il Cristianesimo, ch'è sorto in un ambiente così completamente diverso, lo troviamo vivo oggi ancora; esso ha resistito alle metamorfosi, in cui sono stati travolti tutti gli altri elementi della vita umana. Anzi, esso ha perduto per via tutto quello che gli uomini, o inscienti o coscienti, gli avevano aggiunto per adattarlo alle mutabili condizioni dell'ambiente, e ci rivela ancora intatto, ancora vivente, il suo nucleo interno. Qui sta appunto il fenomeno singolare. Che siano rimasti maomettani gli Arabi, si capisce: gli Arabi sono oggi intellettualmente quello che erano ai tempi di Maometto. Che siano rimasti devoti a Brama o a Budda gli abitanti della penisola indiana, si capisce ancora: gl'Inni Vedici e le sentenze di Cakia-Mouni contengono ancora per essi la somma della scienza. Ma che possiamo ancora esser cristiani noi occidentali, che abbiamo dell'universo un'idea tanto lontana da quella che n'ebbe il fondatore del Cristianesimo, è un fenomeno apparentemente inesplicabile. La spiegazione forse sta qui. Il Vangelo ha posto al disopra di tutto l'ideale della giustizia, e ha posto come anello di congiunzione fra le varie parti del finito, e fra queste e l'infinito, il sentimento dell'amore. Ebbene, il Cristianesimo è nel vero; ed è da questo vero ch'esso attinge una forza perenne e una perenne giovinezza.

***

Detto tutto ciò per ispiegare la ragione e il significato di un'apparizione così strana come quella di san Francesco, soggiungiamo subito, per ritornare a questo santo, ch'egli, al pari degli altri eroi del Cristianesimo, non ha battuta la via d'una ragionevole temperanza. Se lo avesse fatto, non sarebbe stato nè un eroe, nè un santo. Il còmpito degli uomini come lui è di agitare il vessillo d'un ideale, e di dare una scossa salutare all'organismo dello spirito umano. Certo, il mondo non ha seguito san Francesco; e non avrebbe potuto farlo: sarebbe andato incontro a un disàstro, se lo avesse fatto. Ma san Francesco ha ridestata l'intuizione della solidarietà umana e il sentimento della pietà; ha mostrato che l'una e l'altro sono impliciti nell'essenza del Cristianesimo, e ha per tal modo mantenuto vivo il germe che poi continuamente si è svolto. Certo, nel leggere nel bel libro del Sabatier tutte le stranezze sublimi che san Francesco faceva e diceva, si ha molte volte l'impressione che questo gran santo fosse, dopo tutto, un gran pazzo. Vi fu chi disse che san Francesco ignorava le nozioni più elementari di economia politica! Non c'è dubbio: se la società seguisse il suo esempio, andrebbe ruzzoloni. È troppo evidente che, dal momento che la società è composta d'individui, non è ammissibile l'affermazione crudele dell'egoismo; ma sarebbe irragionevole l'abnegazione assoluta dell'individuo. La società deve tendere ap-

punto a una giusta contemperanza di codesti due estremi. Ma san Francesco non era nè un reggitore di popoli, nè un filosofo. Era un uomo invasato da un'idea sublime, ch'egli, nell'esaltamento del suo spirito, credeva effettuabile d'un colpo; com'era stato creduto in Palestina, tredici secoli prima, in mezzo agli orrori della conquista romana. Quest'idea, che è profondamente umana, circonda il suo capo di un'aureola, che ancor oggi è luminosa. Le vittorie del pensiero scientifico han lasciato incolume codesto grande avversario della scienza; non già perchè la scienza deponga le armi davanti a lui, ma perchè il Cristianesimo deve rinunziare ad essere una scienza, per non essere che un principio di giustizia e di morale, per ritornare all'ispirazione genuina del suo libro fondamentale.

Per quanto possa parer paradossale, si può dire che san Francesco e lo spirito moderno son d'accordo nel far getto della metafisica e della dogmatica. È vero ch'egli non avrebbe esitato a far getto anche della fisica, della chimica, della fisiologia, soprattutto della critica storica, se queste al suo tempo ci fossero state. Ma ciò non conta. La modernità della sua ispirazione sta nell'aver riaffermata, con efficacia incomparabile, l'idea evangelica che la religione non è se non un sentimento d'amore, il quale affratella gli uomini nella divinità dell'infinito. Per tale idea, san Francesco può dirsi un uomo moderno; può dirsi anzi un uomo di tutti i tempi, finchè almeno ci saranno nel mondo ingiustizie, e anime generose assetate d'ideale che vorranno cancellarle. Se

la religione dovrà vivere nel lontano futuro, non lo potrà che spogliandosi d'ogni apparato scientifico e dogmatico, per rivelarsi come l'espressione pura e semplice di un'idealità morale. Questa convinzione oggi sorregge e guida tutto il movimento critico intorno alle origini cristiane, ed è riuscita a infiltrarsi anche nell'immane compagine del Cattolicismo ortodosso. È questa convinzione che, in mezzo ai fremiti del nichilismo russo, desta le grandi ma confuse aspirazioni del Tolstoismo; e che, davanti alle minacce dell'anarchia occidentale, ispira l'inno di lode, che un ministro protestante innalza col suo libro al poverello d'Assisi.

1895.

Il professor Raffaele Mariano, prendendo le mosse dal libro del Sabatier, ha pubblicato uno studio di grandissimo pregio: *San Francesco e alcuni dei suoi più recenti biografi.* In questo studio il Mariano combatte fortemente il Sabatier, più ancora che per le notizie e le affermazioni di fatto che il libro contiene (nelle quali, dopo tutto, mi pare non esista quasi mai un profondo dissenso fra i due scrittori), per l'indirizzo generale del pensiero che il libro rivela. Qui sta il valore e l'interesse dello studio del Mariano. Il professore napoletano è un insigne rappresentante d'una dottrina degna di grande rispetto, la quale però mi sembra che vada perdendo terreno dovunque lo aveva; e in Italia, codesto terreno essa non lo ha mai avuto. Se ho ben compreso il suo pensiero, io chiamerei il Mariano un protestante ortodosso, un pensatore cioè che, pur non volendo il Cattolicismo romano, vuole un Cristianesimo dogmatico e metafisico, un Cristianesimo che posi sul fondamento d'un complesso di

dogmi positivi e rivelati. Ora il Sabatier, sebbene timidamente, inclina a quel Protestantesimo indipendente e critico che gitta a mare tutta la zavorra dogmatica, e navigando arditamente sulle acque della storia, cerca nel Cristo l'espressione di ciò che vi ha di divino nel mondo, non già la personificazione d'una divinità metafisica. Questa tendenza non può essere approvata dal Mariano; e siccome a lui pare che il Sabatier, volendo seguirla, finisca per colorire artifiziosamente la biografia del santo d'Assisi, così egli analizza il libro, lo discute e lo confuta, con quella larghezza di dottrina e quella serietà di propositi che sono un tratto nobilissimo e caratteristico di ogni scrittura di lui.

Non voglio entrare nel merito d'una discussione, nella quale forse il Mariano ha, a mio parere, il torto di mescolare alle considerazioni d'ordine storico i preconcetti del dogmatico e del polemista. Se non che, siccome il Mariano mi fa l'onore di citarmi più volte, e di confutarmi come uno dei rappresentanti di quella religiosità vaga ch'egli combatte, così io sento il dovere di rispondergli, sia pure con poche parole.

Non discuto se debba considerarsi un bene o un male che il dogmatismo metafisico delle religioni positive sia cadente; ma che esso sia cadente, mi pare un fatto che bisogna chiudere gli occhi per non vederlo. Ora, se v'ha cosa che m'interessi a questo mondo, essa è di studiare criticamente i fenomeni reali, per dedurne la conseguenze che mi sembrano necessarie. Dunque, pur non avendo nemmeno l'ombra dell'intenzione di propaganda, io devo riconoscere che il pensiero del secolo decimonono è giunto al risultato di fermare la ricerca umana allo studio del fenomeno, chiudendole in faccia l'uscio del trascendentale. Il Kantismo, il Positivismo, l'Evoluzionismo, per usare delle parole barbare ma pur intelligibili a tutti, riescono a questo medesimo risultato. Ci sono ancora dei metafisici ostinati; potrebbe anche darsi che la loro ostinazione sia giustificabile; ma è un fatto evidente che essi sono isolati nel movimento del pensiero moderno. E s'intende che io, così parlando, vedo nella metafisica quello che ci s'è sempre veduto, cioè una scienza che teorizza sull'assoluto, sul trascendentale. Che se voi per metafisica intendete solo l'organizzazione dello scibile, o un

concetto sintetico dei fenomeni, allora, certo, saremo tutti d'accordo nel dire che la metafisica esiste ancora. Ma io mi permetterò di aggiungere che voi giocate sulle parole, e ragionate, senza accorgervene, nell'equivoco.

Tuttavia il pensiero moderno, se chiude all'uomo la conoscenza del trascendentale, non osa ancora negarne l'esistenza. Anzi, il Kantismo e l'Evoluzionismo lo ammettono senz'altro; il Noumeno e l'Inconoscibile sono i loro oggetti trascendentali, i loro dei. Il Positivismo lo lascia supporre. Ora, basta quella possibilità di esistenza per rendere possibile, anzi indispensabile, la religione, la quale appunto tende a collegare il noto all'ignoto. Ma è appunto perchè questo Ignoto deve rimanere ignoto, ch'è impossibile creare una dogmatica che ragioni sovra di esso. E allora che fanno gli uomini per uscire dalla contradizione di affermare l'esistenza d'una cosa su cui non possono ragionare? Alcuni si accontentano d'una vaga religiosità, che riconosce il trascendentale senza obbligarli ad affermazioni che ripugnano alla loro ragione; altri si tengono alle antiche e tradizionali dogmatiche teologiche, in cui possono credere senza pensarci, ma dalle quali certo non usciranno per passare ad altre, poichè sentono che nel passaggio dall'una all'altra perderebbero fatalmente la strada. Quali siano le cause che oggi pare facciano rifiorire le dogmatiche religiose, l'ho detto in molte pagine di questo e degli altri miei volumi. [1] Qui voglio riprodurre solo alcune parole da me scritte in un saggio sul bellissimo libro del Barzellotti intorno al Taine. [2]

« La mente umana è posta fra i due poli di una pila. All'anodo, stanno l'assoluto, il trascendente, la sostanza, lo spirito, Dio; al catodo, il relativo, l'immanente, il fenomeno, la materia, il mondo. Se si potesse chiudere il circolo, dalla ricomposizione delle correnti scoppierebbe la scintilla, la quale rischiarerebbe l'unità dell'essere. Ma la mente umana è di sua natura un organismo non conduttore, il quale, frapponendosi fra i due poli, tiene separate le due correnti, e le costringe a

---

[1] Cfr. in ispecie le *Meditazioni Vagabonde*, Milano, Hoepli (2ª edizione).

[2] Vedi ora nel volume postumo: *Ultimi Saggi*, Milano, Hoepli, 1903.

correre parallelamente. Di qui l'illusione che quelle due correnti siano diverse d'origine e d'essenza; di qui la necessità d'immaginare fantastici rapporti di dipendenza, i quali svanirebbero come nebbia, se ci fosse possibile di ricongiungerle, e di comprendere che l'assoluto e il relativo, la sostanza e il fenomeno, lo spirito e la materia sono un'unica cosa; sono, per usare un'altra similitudine, un unico raggio di luce, il quale si rifrange e si divide passando pel prisma della nostra ragione.

« La filosofia moderna ha detto che la serie del relativo si spiegava per sè stessa; non c'era bisogno, per spiegarla, di attaccarla alla serie dell'assoluto. Ma in fondo, questa serie dell'assoluto essa l'ha conservata; l'ha avvolta nei veli dell'ignoto, e poi l'ha riposta come un utensile inutile. Ed è impossibile che la mente umana si appaghi d'una disposizione siffatta. Se son due i termini dell'universo, è impossibile accontentarsi della presenza d'uno solo; si vuole e si reclama la presenza anche dell'altro. Si corre ad aprire il ripostiglio, e se ne cava fuori il vecchio simbolo. Finchè si terrà in piedi il concetto del relativo, è impossibile non sorga davanti a lui, per necessità imprescindibile, il concetto dell'assoluto. I due concetti non potrebbero scomparire se non confondendosi insieme nella sintesi dell'essere reale ».

Per me, dunque, la posizione dello spirito moderno davanti al problema religioso si determina in un dilemma, ch'è voluto dall'indirizzo fatale del pensiero: o una religione senza dogmi, la quale si risolve in un sentimento di dipendenza da un principio assoluto; o una religione coi dogmi antichi, che si accettano come simboli che non si discutono. È forse possibile, per chi medita sui procedimenti e sull'essenza del pensiero umano, prevedere un momento in cui l'uomo potrà accorgersi che l'affermazione dell'esistenza dell'assoluto non è che un'ultima illusione. Ma noi siamo ancora lontani da quel momento. Per ora il pensiero critico sa questo solo, che non può più creare nuove dogmatiche, anzi che non può più ragionare sulle dogmatiche antiche senza distruggerle. Quindi esso le abbandona interamente alla fede, la quale è chiusa in un recinto, dove a lui non è dato l'accesso. Nulla perciò di più vano (e

questa è l'ultima considerazione che voglio fare) che il discutere su ciò che si deve e ciò che non si deve credere. Non è il verbo *dovere* ch'è applicabile in questo caso, ma il verbo *potere*. Io credo non quello che *devo*, ma quello che *posso* credere. Ora, la fede è una disposizione d'animo che preesiste al ragionamento, che ognuno porta con sè in quella misura che è voluta dalla natura del proprio essere. L'uomo non si persuade a credere. Crede, perchè non può non credere. Ed egli sa sempre piegare i suoi ragionamenti alle esigenze della fede, che in lui preesiste, almeno allo stato di necessaria aspirazione. Vedemmo [1] nell'apostolo Paolo e in sant'Agostino due cospicui esempi di questo procedimento, pel quale l'uomo soggioga la propria ragione, onde dare un'apparenza razionale a una fede che, appunto perchè fede, esiste all'infuori della ragione. E per effetto di questo stesso procedimento, noi oggi vediamo naturalisti metter d'accordo la geologia con la Genesi, e critici trovar nel Vangelo di Matteo la teologia di Atanasio e di san Tommaso.

Viene da tutto ciò che il fare dei sottili ragionamenti per convincere che bisogna credere in una data dogmatica, è cosa inefficace del tutto. Non vi ha che un modo di convincere, ed è di addurre delle prove. Ma le dogmatiche, le metafisiche e le religioni positive non si provano; si credono. Tutti quei sottili ragionamenti si riducono a questa proposizione, che è implicita in essi: Sarebbe bene che voi poteste credere quello che crediamo noi. — Ed io non ho nulla da opporre a tale proposizione. Se non che, siccome quella potenzialità di fede non s'infonde negli altri, ma ognuno deve portarla con sè quale un elemento della sua costituzione psichica, così quei ragionamenti non cavano un ragno da un buco; e il razionalismo moderno rimane chiuso, anzi rimane intangibile a tutti gli attacchi dei dogmatici dell'assoluto.

1896.

---

[1] Nelle *Meditazioni Vagabonde*.

ANCORA ERNESTO RENAN

ANCORA ERNESTO RENAN

Nel Saggio che ho pubblicato, nei *Segni dei tempi*, intorno all'insigne francese, io dicevo:

« Il Renan, egli stesso lo dichiarò, fu un uomo fortunato. Tutto nella sua vita conferì mirabilmente allo svolgimento delle sue facoltà. La famiglia, la patria, l'educazione primitiva diedero al suo carattere e al suo ingegno l'incancellabile piega dell'idealista; l'ambiente austero degl'istituti in cui trascorse la sua adolescenza, approfondì quella piega. Gli studii più adatti ad aprire e ad addestrare la sua mente, egli potè farli, al momento opportuno, di mano in mano che progrediva. Rientrato nel mondo, non ebbe a lottare con opprimenti difficoltà. Egli fu uno dei pochi uomini i quali adempiono interamente la missione ideale, che ognuno nascendo porta in sè stesso.... Egli ebbe la ventura di poter tradurre in azione ciò che, in tanti altri, per un cumulo di circostanze avverse, rimane in potenza: ha prodotto tutto ciò che poteva produrre; ha data una misura esatta della propria forza; e rimarrà una delle personalità più cospicue e più interessanti dell'epoca nostra ».

La fortuna che ha accompagnato il Renan durante la vita, non lo abbandona dopo la morte. Ben di rado avviene che le pubblicazioni postume giovino alla fama d'uno scrittore. Molte volte gli sono anzi di danno, e non riescono se non a intorbidare l'imma-

gine che i superstiti o i posteri s' eran fatta dell'uomo. Ma pel Renan avviene proprio l'opposto. Ciò che di lui si porta alla luce, la biografia da lui scritta della sorella Enrichetta, e la corrispondenza fra il fratello e la sorella nel momento critico della vita del Renan, ravviva l'interesse intorno alla persona dello scrittore e al dramma psicologico da lui vissuto. Egli stesso aveva sentito che, per quanto in lui fossero ammirati il pensatore, il critico e il poeta, l'uomo era più interessante delle sue successive incarnazioni; aveva sentito ch' ei sarebbe sopravvissuto a sè stesso assai più per la storia della rivoluzione psicologica, per la quale il suo spirito era passato, che non pei risultati scientifici del suo lavoro. Ed aveva provveduto a narrar quella storia in un libro, che serberà perenne la vita e il profumo, i *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.*

Il pensatore, nel Renan, era mirabile per la larghezza del colpo d'occhio, e per la prontezza con cui sapeva cogliere le gradazioni più fuggevoli dell'idea. Ma la coscienza della vanità d'ogni sforzo per andar al fondo delle cose, lo manteneva, soprattutto negli ultimi tempi, in una specie di dilettantismo filosofico, in un gioco continuo di affermazioni e di negazioni, ch' egli squisitamente intrecciava in eleganti arabeschi. Egli, si sente, non riconosce un valore assoluto nè alle sue negazioni nè alle sue affermazioni, e talvolta si direbbe che prenda a gabbo il lettore. V'ha, nell'opera del Renan pensatore, una apparenza e fors'anche un fondo di leggerezza, che gli ha impedito d'aver una forte presa sull'animo dei

suoi contemporanei, e, crediamo, gli torrà il credito presso i posteri.

L'erudito era, nel Renan, di prima forza; specialmente in tutte le discipline che riguardano la storia e la letteratura semitica, e in modo speciale l'ebraica. In questo campo, egli poteva avere, in Olanda e in Germania, nel Kuenen, nel Wellhausen, nello Schürer, degli eguali, ma non reputiamo che alcuno gli fosse superiore. Nella critica della storia del Cristianesimo, non ci pare ch' ei fosse ad eguale altezza; e ne diremo più avanti il perchè. In tutt' i modi, il Renan, scienziato ed erudito, è una delle personalità più insigni del secolo. Se non che, le opere dello scienziato giovano al progresso e alla trasformazione della scienza; ma esaurito il loro cómpito, esse rimangono come documenti, come fossili, come segni d' una vita passata. Ciò è tanto più vero nelle scienze morali e storiche, in cui è così difficile determinare una scoperta, un fatto che rimanga definitivo, al sicuro dalle alterazioni a cui lo espongono i mutamenti del punto di vista. Difatto, molte delle affermazioni scientifiche del Renan, quella per esempio del monoteismo fondamentale e connaturato delle razze semitiche, specialmente dell'ebraica, che pure è base a tanta parte del lavoro scientifico del Renan, non è più sostenibile.

Pertanto, anche le opere del Renan, malgrado la magia d'uno stile in cui limpidamente si rispecchiano gli ondeggiamenti del pensiero: uno stile che, come il linguaggio della poesia, esprime e fa sentire più assai di quello che dice; non possono avere giovi-

nezza perenne, e verrà il tempo in cui saranno scorse solo da qualche studioso, che vorrà conoscere i limiti, le conquiste e i pregiudizii dell' erudizione nella seconda metà del secolo XIX. Eppure il Renan sfuggirà all'abisso dell'oblìo, che attende quasi tutti gli scrittori di scienza e di filosofia, perchè la storia del suo pensiero è tipica dell'ambiente intellettuale in cui è vissuto; perchè egli stesso è un documento umano del più grande valore; e perchè l'interesse drammatico della sua conversione dalla fede al razionalismo, fa di questa conversione uno di quegli episodii che rimangono perennemente preziosi nel patrimonio intellettuale dell'umanità.

***

Nel Saggio cui ho dianzi accennato, io riprodussi l'intreccio di quel dramma, com'era descritto dal Renan stesso nel mirabile libro dei *Souvenirs*. Certo, nella sua base essenziale, il dramma rimane quel che era, ma i documenti ora pubblicati lo illustrano, lo rischiarano, lo rendono ancora più palpitante, perchè v'introducono un nuovo personaggio: la sorella Enrichetta. Ed anche perchè il Renan giovanetto, nelle sue schiette manifestazioni, ci presenta uno squisito spettacolo, una mescolanza di audacia nascente, di timidezza, di candore, di razionalismo ignaro di sè stesso, e di fede che s' affanna ad affermarsi: il tutto congiunto alla gentilezza del cuore, alla profondità dell'amor filiale, al sentimento più puro della serietà della vita.

Enrichetta Renan è un tipo di donna, davanti a cui c'inchiniamo con un sentimento di rispetto e insieme di tenerezza. La biografia delicata e commossa che ne scrisse il fratello, che ora è venuta alla luce, già ci disegnava il profilo di quell'anima eletta; già ci diceva la parte grandissima da lei avuta nell'evoluzione intellettuale del fratello, e l'immenso, l'inesauribile tesoro di devozione ch'essa aveva speso per lui. Ma son le lettere da lei scritte al fratello, le quali oggi ci stanno innanzi, che ce la rivelano intera. Di dodici anni maggiore di Ernesto, essa, appena ventenne, aveva dovuto prender sopra di sè la cura della casa materna, rovinata dal disastro del padre, morto in mare lungo le coste della Brettagna. Avrebbe voluto ritirarsi in un convento, dove la chiamavano le aspirazioni d'una fede profonda; ma il sentimento del dovere, che le imponeva d'assistere la madre e il piccolo fratello, la trattenne in casa, e l'avviò sulla carriera dell'insegnamento. La sua vita fu un continuo sacrifizio ai suoi cari. Abbandonata la natia Brettagna, a fin d'aumentare lo scarso guadagno, essa visse per alcuni anni in una scuola di Parigi; poi accettò un posto d'istitutrice in Polonia, dove rimase otto anni, riuscendo in tal modo a ridar un po' d'agiatezza alla madre, e ad assistere il fratello nelle vicende della sua educazione.

Da presso e da lungi, essa era per Ernesto più che una madre: era una guida delicata e sicura, una consigliera infallibile, perchè illuminata dal giudizio più equilibrato e più retto che mai esistesse in mente femminile. L'onestà, dirò meglio la santità del suo

spirito, era perfetta. Non un movimento di debolezza o di sconforto, non un lamento inutile o una parola amara. Traboccante d'amore e di tenerezza, ma sempre serena e tranquilla, essa aveva sempre limpido lo sguardo, vedeva sempre chiaro davanti a sè; e con infinita prudenza, con tatto squisito, influiva beneficamente sull'indirizzo un po' incerto del fratello, più debole e più impressionabile di lei.

Il piccolo Ernesto, educato da buoni sacerdoti in una remota e piccola città della Brettagna, aveva subito rivelata la prontezza dell'ingegno, ed era stato avviato alla carriera ecclesiastica. Enrichetta non si era opposta a un passo inevitabile ed anche conveniente, ma, fin sulle prime, non era senza inquietudini; soprattutto essa si spaventava all'idea che il fratello assumesse un impegno definitivo, senza aver la chiara coscienza di ciò che faceva. Ernesto intanto era stato chiamato da monsignor Dupanloup in un seminario di Parigi ch'ei dirigeva, e da questo poi passava al seminario d'Issy, ove si metteva sulla strada maestra della carriera ecclesiastica. Mentre il fratello era a Parigi col Dupanloup, Enrichetta partiva per la Polonia. Qui occorre un fatto che il Renan riferisce nella biografia della sorella, senza narrarci come fosse avvenuto; e sarebbe tanto interessante conoscerlo! Ma Enrichetta chiudeva il segreto nel suo cuore. La giovine donna, che in Brettagna era stata tanto assorta nella fede cattolica da desiderare di rinchiudersi in un convento, aveva perduta quella fede durante gli anni passati nell'istruirsi e nell'istruire. Non pare si possa dire

che fosse uscita dal Cristianesimo, ma era uscita del tutto dal Cattolicismo. Questa circostanza rende tanto più ammirabile la condotta di lei verso il fratello. Essa tenne per sè i risultati del suo lavoro mentale, non cercò mai d'influire coi suoi dubbii sull'anima di lui. Lasciò che lo spirito critico di Ernesto si svolgesse da sè. Se non che, prevedendo il risultato finale, Enrichetta faceva di tutto per impedire ch' egli si compromettesse in modo irrevocabile, prima che l'evoluzione, ch' essa presentiva, fosse compiuta.

Il dramma della conversione del Renan avvenne durante la dimora della sorella in Polonia. Le lettere che i due si scambiarono ci permettono di seguirne le fasi, e di cogliere alcuni tratti della fisonomia del Renan che non apparivano con sufficiente risalto nel racconto ch'egli stesso ci ha fatto delle sue vicende.

Le lettere, finora pubblicate, vanno dal 1841 al 1845, e non son molte. Forse altre, speriamo, vedranno la luce. Tuttavia, le linee principali sono immutabilmente tracciate in quelle che già conosciamo. Il quadro potrà arricchirsi di altre figure accessorie e di qualche episodio; ma le figure principali e la composizione generale le abbiamo già in queste lettere, le quali, come dicemmo, sono il più interessante complemento ai *Souvenirs*.

***

Prima di tutto, mi pare risulti evidente che fu solo per un equivoco che il Renan stesso, e coloro che

lo attorniavano, credettero ch'egli avesse la vocazione alla vita ecclesiastica. La sola e vera sua inclinazione, fin da giovinetto, era per

« una vita ritirata e tranquilla, per una vita di studio, di riflessione. Tutte le occupazioni ordinarie degli uomini mi sembrano insulse ed insipide, i loro piaceri sarebbero la mia noia; i moventi che li governano nelle loro diverse condizioni non m'ispirano che disgusto. Da ciò io concludo, senza esitare, che non son fatto per essi ».

Così egli scriveva a vent' anni. Su quest' idea egli ritorna a ogni passo nelle sue lettere. Non esita a dichiarare che il ministero d'una parrocchia non sarebbe la funzione conveniente al suo spirito, e riconosce che Dio non lo ha mai chiamato a quel ministero. In fine il Renan aveva scelta la carriera ecclesiastica perchè era la sola che, nelle sue condizioni di famiglia e di patria, gli permettesse di studiare. Se invece di nascere in Brettagna egli fosse nato a Parigi, non gli sarebbe venuto in mente di fare il prete. Egli confondeva i gusti di studioso con la vocazione al sacerdozio: confusione deplorevole, in cui il Renan era caduto per inesperienza. Il sacerdozio è un ministero di azione e di carità: è questo il suo còmpito. Fare il prete per studiare, è un mancare all'indole dell' ufficio, e un esporsi a probabili catastrofi.

Questa catastrofe era inevitabile, data la qualità dell'ingegno del Renan. La risoluzione del dilemma del credere o non credere viene da una particolare disposizione di spirito che ogni uomo nascendo porta con sè. Vi sono uomini, i quali dal terrore del vuoto

son fermati sull'orlo del precipizio. Essi allora accettano la premessa che loro offre la fede, e su questa premessa, come su base incrollabile — ed è incrollabile davvero, perchè posta all'infuori di ogni possibilità d'attacco —, innalzano l'edifizio del loro pensiero. Ve ne sono altri, in cui il bisogno di sodisfare la ragione vince il terrore del vuoto. Questi non si fermano, non si piegano a illudere la ragione, la quale in loro è più forte del sentimento; essi vanno avanti, e passano sul corpo di qualsiasi affermazione di fede. Ogni discussione fra il credente e il non credente è pertanto necessariamente oziosa; perchè il credere o il non credere deriva dalla natura intima dell'uomo, da un fatto cioè indipendente e anteriore ad ogni logica dimostrazione.

« Chi vuole », io scrivevo altra volta, « che la ragione sia l'unica arbitra delle questioni, deve finire per cadere nell'abisso dell'incredulità. Sull'orlo di quell'abisso l'uomo è trascinato dalla propria intelligenza. Ma se qui si affida all'ala della rivelazione, egli è trasportato incolume sulla sponda opposta. Se invece vuol procedere da sè stesso, egli discende sul fondo per non risalire mai più. »

Ora, il Renan era appunto uno di quegli uomini che vogliono procedere da sè; nei quali il bisogno di sodisfare la ragione vince il terrore del vuoto. Era inevitabile ch' ei non potesse fermarsi alle affermazioni della fede. Non era che questione di tempo. Fra la natura del suo ingegno, critico per eccellenza, e l'insegnamento teologico, per necessità dogmatico, esisteva un'insanabile incompatibilità.

I segni di tale incompatibilità già si rivelano nelle prime lettere che abbiamo di lui, datate dal seminario d'Issy; ed è curioso il vedere com'egli non se ne fosse accorto, e vivesse nell' illusione. Nella prima, quando non aveva che diciannove anni, si legge:

« È cosa singolare la rivelazione che lo studio della filosofia produce nello spirito all'uscir dagli studii frivoli della retorica. Vi si fa tanta strada in un anno, quanta il genere umano in un secolo. Si vedono le cose in un modo assai diverso; si riconoscono tanti errori e pregiudizi, là dove non si credeva vedere se non verità, che quasi si è tentati d'abbracciare uno scetticismo universale.... La filosofia ci ammaestra a veder tutto a nudo e senza veli, ad osservare i fatti, a combinarli, a ragionare su quei fatti, e soprattutto a non vivere da ciechi in mezzo alle meraviglie e alle singolarità che ci circondano da ogni parte.... Se essa non dà la soluzione dei problemi, almeno c'insegna a vederli. Mi piace assai la maniera di pensare de' tuoi filosofi tedeschi, sebbene un po' scettica e panteistica. Se vai a Konisberga, t'incarico d'un pellegrinaggio alla tomba di Kant ».

Ecco una strana preparazione di spirito per un giovane che voleva farsi prete, e che avrebbe dovuto rinchiudersi entro i confini della dogmatica ortodossa! E la preparazione era tanto avanzata che, nella medesima lettera, parlando alla sorella delle ragioni che lo spingono ad entrare nella carriera ecclesiastica, egli esce a dire:

« La sublimità del sacerdozio, quando lo si guardi da un punto di vista alto e vero, mi ha sempre colpito. *Anche se il Cristianesimo non fosse che una fantasia,* il sacerdozio sarebbe sempre un tipo divino ».

Chi giunge a porre, sia pure in un modo ipotetico, una data eventualità, per condizionare la propria condotta, è un uomo nel cui animo spunta l'idea della possibilità che quella eventualità si avveri. Quell'eventualità per lui non è più assurda, perchè non v'ha alcuno che ragioni sull'assurdo. Ora, per un prete, quell' eventualità dev' essere assurda, e il parlarne seriamente implica un pensiero condannabile.

Il giovane Ernesto non s' accorgeva dell' abisso che si veniva scavando nel suo animo, e persisteva ad andar avanti per la strada su cui s'era messo. Ma n'aveva il sentore la buona, la perspicace, la materna Enrichetta. Da lontano essa non osa sconsigliar direttamente il fratello, che pare ancora risoluto a seguire la carriera ecclesiastica a cui si crede chiamato, ma lo supplica di non precipitare il passo definitivo: aspetti, rifletta, lasci che con gli anni maturi il giudizio. Si vede ch' Enrichetta era sicura che il tempo avrebbe mutata la disposizione del fratello. Essa dunque non aveva pel momento se non un obbiettivo: impedire ch' egli compromettesse con una mossa prematura tutto il suo avvenire. E quei savi consigli son dati con una prudenza, con una misura, e insieme con una così profonda amorevolezza, che rendono queste lettere non so se più ammirabili o più commoventi. Enrichetta ha talvolta parole d' una singolare profondità di sentimento. Per incoraggiare il fratello a non preoccuparsi delle conseguenze che potrebbero venire da un mutamento d'indirizzo, gli ricorda che il pensiero di po-

terlo soccorrere sarebbe per lei un sollievo ai suoi lavori.

« Un giorno », essa soggiunge, « verrà la tua volta, se io rimango lungamente sulla terra; e d'altronde v'è forse bisogno di pagare i debiti a coloro che si amano? »

I consigli della sorella, e il lavoro del pensiero che si faceva nella mente del giovane seminarista, vi sollevavano dubbi e incertezze; dirò meglio, rendevano palesi quei dubbi e quelle incertezze che in lui già prima esistevano latenti. Ma egli non vuol lasciarsi vincere, e discute continuamente, con sè stesso e con la sorella, per persuadersi che il miglior partito per lui riman sempre di farsi prete.

« Leggo in questo momento », egli scrive, « con estremo piacere le opere di Malebranche, che era il più bel sognatore e il più terribile logico che mai esistesse. Vi trovo una doppia gioia. Malebranche era un ardito pensatore, eppure egli era prete, meglio ancora, membro d' una congregazione religiosa, e visse tranquillo in un'epoca in cui l'appoggio dell'autorità secolare e lo spirito del secolo davano all'autorità ecclesiastica maggiori esigenze e maggior potere ».

Il momento di risolversi s' avvicinava. Il povero giovane, fra le ansie dell'incertezza, cerca nell'indugio un conforto passeggiero.

« La fine del mio soggiorno a Issy mi ha condotto all'epoca in cui l'abitudine dell'Istituto è di chiamare alla tonsura coloro che ne sono stimati degni. Io fui del numero di quelli che i direttori hanno creduto di dover incitare a far questo primo passo nella carriera ecclesiastica. Tu comprendi che ciò non poteva essere un ordine, era appena un consiglio; non era anzi che un semplice permesso, di cui si lasciava l'uso alle riflessioni

di ognuno di noi e ai consigli del suo direttore particolare. Tu puoi sentire, ma io non posso esprimerti, tutte le incertezze e le perplessità nelle quali una proposta simile mi ha sommerso. Non credo d' essermi esagerata nè dissimulata l'importanza del passo che formava l'oggetto delle mie riflessioni. L'impegno che mi si proponeva non era irrevocabile; non era un voto, ma una promessa, una promessa fatta sull'onore e la coscienza, una promessa fatta a Dio. Ora, una promessa come questa si avvicina assai a un voto. Io ho dunque creduto che esigesse, prima d'esser fatta, le più serie riflessioni, e la mia coscienza non mi rimprovera d'aver trascurato, per rischiararmi, nessuno dei mezzi ch' erano alla mia portata. I consigli non mi son mancati. Dio mi ha procurato un tesoro raro e inestimabile in un direttore di grande bontà e saggezza.... I suoi consigli, sulle prime, tendevano a una risoluzione affermativa; anzi, in un dato momento, sono stati positivi. Ma le mie incertezze sembravano raddoppiarsi quanto più profondamente scrutavo una determinazione di sì alta importanza... In una parola, tutte le difficoltà che m' avevano già turbato, si presentarono di nuovo in folla al mio spirito. I tuoi consigli, le mie riflessioni, tutto contribuiva ad aumentare la mia ansietà. Devo dire per verità, che l'idea di fare un passo indietro dalla carriera sacerdotale non mi si è mai presentata; non ho considerata la cosa se non come un *indugio*, e il mio direttore mi ha confermato nel proposito di non considerarla diversamente. Ma non ho potuto nascondergli che quell'indugio era diventato quasi un bisogno per me. Infine, le nuove considerazioni che gli ho presentate lo hanno fatto recedere dal suo primo consiglio, ed egli mi ha dichiarato che, dal momento che non v'era alcun inconveniente ad aspettare, mentre ve ne potevano essere nel precipitare, acconsentiva all'indugio che gli domandavo ».

La cerimonia della tonsura è dunque protratta all'epoca in cui il giovane seminarista si sarebbe trovato nel seminario di San Sulpizio. Qui le incertezze ricomparvero, e si rinnovarono gl'intimi combatti-

menti; ma egli fu vinto, trascinato dalla considerazione che il rifiutarsi ancora a quel passo, al punto in cui era arrivato, valeva come fare il passo opposto, il che era contrario alle sue intenzioni.

Tuttavia fa ancora delle riserve, quasi avvertito da una voce segreta.

« Consacrandomi a Dio e a ciò ch' io credo la verità; prendendola come la parte che mi spetta nell'eredità comune, secondo la parola che ho pronunziata; rinunziando per lei a tutto quanto è vano e superfluo, alle folli gioie e ai così detti piaceri, io, dopo tutto, non ho fatto se non quello che sempre, senza esitazione, ho voluto fare. Non ho mai esitato se non per sapere *dove fosse* la verità, e se essa voleva che io la servissi nella Chiesa, malgrado le difficoltà umane ch' io non potevo dissimularmi. Ma sia che io abbracciassi o non abbracciassi lo stato ecclesiastico, dico anzi quali che fossero stati i miei sentimenti sulla religione nella quale ho creduto di trovar la verità, una vita seria e ritirata, lontana dai piaceri, avrebbe sempre avuta la mia preferenza. Ebbene è questo appunto che io ho promesso; e questa promessa mi sembra il preambolo necessario di ogni ricerca veramente seria, l' iniziazione indispensabile a una vita consacrata alla verità e alla virtù ».

Alcuni anni dopo, egli così narrava le angosce del suo spirito in quel momento solenne:

« Un ricordo mi risale nell'anima, mi attrista, mi fa arrossire. Un giorno, a pie' dell'altare, e sotto la mano del vescovo, io dissi al Dio dei Cristiani: *Dominus pars haereditatis meae et calicis mei; tu es qui restitues haereditatem meam mihi.* Ero allora assai giovane, ma pure avevo già pensato assai. Ad ogni passo che facevo verso l'altare, il dubbio mi seguiva. Era la scienza, e, fanciullo com'ero, la chiamavo il demonio. Assalito da pensieri contrari, oscillando, a vent'anni, sulla base della mia vita, un pensiero luminoso mi s'innalzò nell'anima e vi ristabilì pel momento la calma e la dolcezza. — Chiunque tu sia,

esclamai nel mio cuore, o Dio delle anime generose, io ti prendo per la parte che mi spetta nella sorte. Finora ti ho invocato con un nome d'uomo; ho creduto in parola a colui che ha detto: Io sono la vita e la verità. Gli sarò fedele, seguendo la verità dovunque essa mi condurrà. Sarò il vero Nazareno, se rinunziando alle vanità della terra, non amerò che le cose belle, e non proporrò altro scopo alla mia attività di quaggiù. — Ebbene, oggi non mi pento di quella parola, e ripeto volentieri: *Dominus pars haereditatis meae...*, e mi compiaccio nel pensiero che l'ho pronunciata in una cerimonia religiosa. I capelli sono ricresciuti sulla mia testa; ma ancora faccio parte della santa milizia dei diseredati della terra. Io non mi considererò apostata se non il giorno in cui gl'interessi materiali usurpassero nella mia anima il posto delle cose sante; il giorno in cui, pensando al Cristo del Vangelo, non mi sentissi più suo amico; il giorno in cui prostituissi la mia vita a cose spregevoli, e diventassi il compagno dei gaudenti della terra ». [1]

Quali fossero le condizioni del suo pensiero, possiamo desumerlo dal modo con cui egli giudica la teologia dogmatica, che formava uno degli oggetti dei suoi studii.

« Senza dubbio, nulla di più profondo dei dogmi che ne costituiscono la sostanza. Ma qui appunto sta la sorgente del male. Lo spirito umano ha voluto scrutare questi abissi e vi si è perduto. Volendo categorizzare e sottoporre alle forme della sua intelligenza ciò che appartiene a un altro ordine di cose, egli non ha prodotto che inconcepibili sottigliezze, che incomprensibili spiegazioni. Questa parte della teologia è tutta impregnata della scolastica medioevale, è plasmata ancora nelle formole astratte e vuote della scuola ».

Ma perchè mai il giovane che così giudicava dell'oggetto dei suoi studii, non aveva il coraggio di ab-

---

[1] *Avenir de la science*, pag. 490.

bandonarlo e di prendere un'altra strada? In primo luogo, già lo dicemmo, egli non s'accorgeva dell'incompatibilità crescente fra quello che pensava e quello che avrebbe dovuto fare. S'illudeva ancora sulla realtà della sua vocazione; e in questa illusione era trattenuto dalla convinzione persistente che solo nella carriera ecclesiastica il suo desiderio di vita studiosa e tranquilla poteva venir sodisfatto. Rifuggiva così cordialmente dal mondo e da ogni occupazione che non avesse uno scopo esclusivamente intellettuale, che scambiava questa sua avversione per una vocazione positiva a una carriera alla quale parevano affatto estranee le cure mondane. In secondo luogo, la madre, ch'egli amava del più tenero affetto, non sognava che di vederlo prete. Infliggere a lei il dolore d'un disinganno, era pel figlio un pensiero intollerabile, e piuttosto che andare incontro a questo pericolo, ei preferiva sacrificarsi, o almeno chiudere gli occhi per non vedere la realtà. Anche qui Enrichetta ha un vigore e una rettitudine d'indole e di sentimento che il fratello non ha. Anch'essa ama di tenerezza immensa la madre; ma sente che il dovere sta nel resistere a quella tenerezza, pur di non tradire la verità, e di non mettersi in una posizione falsa.

La tonsura, a cui il giovane Renan s'era sottoposto a San Sulpizio, non aveva scemate le sue incertezze, le quali anzi, col progredire degli studii, diventavano sempre più imperiose. Egli stesso ci ha spiegato, nei *Souvenirs*, come la conoscenza dell'ebraico e del tedesco, che gli apriva il genuino testo dei libri sacri e gli rivelava il lavoro che la critica aveva già com-

piuto su di essi, fosse, assai più che le considerazioni d'ordine teorico e filosofico, la causa determinante della sua rottura con la fede antica. Ma questa rottura, nell'aprile del 1845, quando egli aveva appena toccati i ventidue anni, era già compiuta, fra lotte dolorose, nelle quali non gli mancò mai il conforto del materno consiglio della sorella.

La lettera, in cui egli le spiega perchè siasi risolto a non entrare nel sottodiaconato, ciò che avrebbe voluto dire compromettersi per sempre, è un documento umano dei più commoventi e dei più interessanti. Misero chi non sente la santità d'un dubbio che sorge da una sì profonda coscienza!

« Non ricordo di averti ancora esposti i motivi pei quali la carriera ecclesiastica ha cessato di sorridermi. Voglio farlo ora, con tutta la nettezza di un'anima franca e retta che parla a un'intelligenza capace di comprenderla. Ebbene, eccoli in una parola: Io non credo abbastanza. Finchè il Cattolicismo è stato per me la verità assoluta, il sacerdozio era per me circondato d'un prestigio luminoso di grandezza e di bellezza. Alcune circostanze accidentali, provenienti dagli uomini e non dalle cose, hanno potuto rallentare per qualche istante lo slancio spontaneo della mia anima; ma non erano che nubi leggiere, che si son dissipate appena ho compreso che tutte le condizioni della vita sono soggette a queste prove, e ad altre più crudeli ancora. Ora più che prima mi sentirei pronto a sprezzarle, se Dio mi accordasse in questo momento quella luce interna che fa toccar l'evidenza e non permette più il dubbio. Sì, da questo momento, io mi consacrerei al Cattolicismo, e mi esporrei non già alla morte, poichè non si tratta più di ciò, ma allo sprezzo e allo scherno, per difendere una causa che avrebbe conquistata la mia convinzione. — Ma intanto, in mezzo a tutto questo, il mio pensiero eseguiva un lavoro immenso. La mia ragione, dal momento in cui s'è risvegliata, ha reclamato i suoi diritti

legittimi, quei diritti che tutt' i tempi e tutte le scuole le hanno accordati; ho intrapreso la verificazione razionale del Cristianesimo. Dio, che vede il fondo dell'anima, sa se mi ci son messo con attenzione e sincerità. E come infatti giudicare con leggerezza e quasi scherzando i dogmi, davanti ai quali diciotto secoli si sono prosternati? Certo, se dovevo star in guardia contro qualche parzialità, questa sarebbe stata favorevole e non ostile ad essi. Tutto forse non mi portava a esser cristiano? Tutto: la felicità della mia esistenza, e una lunga abitudine, e l'attrattiva d'una dottrina di cui ci siamo nutriti, che è penetrata in tutte le idee della vita. Ma tutto ha dovuto cedere alla percezione della verità. Il cielo mi guardi dal dire che il Cristianesimo è falso. Questa parola sarebbe indizio di meschinità di spirito: la menzogna non produce frutti sì belli. Ma una cosa è dire che il Cristianesimo non è falso, e un'altra che esso è la verità assoluta, nel senso in cui l'intendono coloro che si dicono suoi interpreti. L'amerò, l'ammirerò sempre. È lui che ha nutrita e allietata la mia fanciullezza. Esso mi ha fatto quello che sono. La sua morale, voglio dire quella del Vangelo, sarà sempre la mia legge. Gesù sarà sempre il mio Dio. Ma quando si discende da questo Cristianesimo puro, che, ben compreso, non sarebbe che la ragione stessa, a quelle idee meschine e anguste, a tutta quella mitologia che cade davanti alla critica..... Enrichetta, perdonami se dico tutto questo: io non aderisco più a quelle idee, e dubito, e non dipende da me il veder diversamente da quello che vedo. Eppure essi dicono che bisogna ammettere tutto ciò, che senza ciò non si è cattolico. O mio Dio, mio Dio, che devo esser dunque?... Ecco il mio stato, mia povera Enrichetta... Non si tratta di discutere fra noi di questa teoria; ma tu comprendi ora la mia posizione. Sì, te lo ripeto, ecco l'unica causa che m'allontana dal sacerdozio. Tutto mi sorriderebbe in esso; la vita ch' esso impone non sarebbe molto diversa da quella che in ogni caso io condurrò. Sarei sicuro, abbracciandolo, d'un avvenire perfettamente conforme ai miei gusti. Tutte le circostanze sembrano riunirsi per agevolarmi la via... Ma tutto deve cedere al dovere. La mamma sola mi lacera il cuore; lì non c'è rimedio ».

Ed ecco le sublimi parole con cui Enrichetta risponde:

« Io sento, comprendo, divido ciò che opprime la tua anima. Sì, è ben crudele il momento in cui dobbiamo staccarci da ciò che ha nutriti i sogni e fatta la gioia del passato. Per lungo tempo quel distacco lascia nel cuore un vuoto desolante. Ma nessuno può evitare quel dolore, quando i suoi occhi si sono aperti, quando la voce della coscienza si fa sentire. La verità conosciuta diventa per l'intelligenza una legge, a cui essa non può sottrarsi. Non spetta a me di aprire o di chiudere la porta alla verità, come a me garberebbe; nel momento in cui si annunzia, essa entra e mi comanda di obbedirle. — È dal libro di una donna che io prendo queste parole. Non sono per ciò meno vere o meno giuste. Rendo a Dio le più vive azioni di grazia per aver fatto nascere in te, mentre ancor n'era tempo, i pensieri che hanno determinata la tua risoluzione.

« Ernesto, per trovar consolante la tua posizione, pensa alla sorte d'un uomo onesto che un legame irrevocabile obbliga a insegnare, a imporre ciò che la sua ragione, e forse la coscienza, non gli permettono di credere. Questa disgrazia poteva esser la tua. Potrò io ringraziare abbastanza il cielo d'avertene preservato? Coraggio, dunque, o amico! Sì, la tua strada è spinosa, ma a ogni passo tu troverai il cuore, la tenerezza, l'appoggio di tua sorella, della tua prima amica, di colei che, dopo il voto di vederti felice, non ne innalza altro più vivo che di conservare una larga parte nella tua affezione. Che questa idea sia cara anche a te! Che io ritrovi sempre in te ciò che mi hai dato finora, e dimenticherò molte lagrime versate, e ritroverò ancora molte speranze, molti compensi nell'avvenire! ».

La conversione intellettuale era compiuta. Il giovane Renan, ancora trattenuto dal timore di addolorare la madre adorata, vorrebbe indugiare a rompere ogni vincolo esteriore. Ma anche qui lo sorreggono i saggi consigli della sorella, e l'assistenza di

cui lo accompagna. Ritornato a Parigi nell'ottobre del 1845, egli abbandona definitivamente il seminario, e inizia una vita dura di lavoro e di studio febbrile, per guadagnarsi da vivere nel presente, e assicurarsi una posizione nell'avvenire. Lo spettacolo di questi eroici sforzi, sostenuti con tanta nobiltà d'animo e di propositi, in mezzo a un' attività intellettuale prodigiosa, che rivela nel Renan un vigore di mente affatto singolare; questo spettacolo, dico, è interessante, ma non ci rivela più nulla dell'evoluzione avvenuta nell'animo di lui. Forse una futura pubblicazione ci darà altre rivelazioni. Pure, ne dubitiamo. Le lettere scambiatesi tra il fratello e la sorella dal 1846 al 1850, anno della loro riunione, ci potranno dare notizie preziose intorno all'esistenza di questa coppia, così degna d'ammirazione e di rispetto; ma il dramma del Renan, quel dramma appassionante della conversione d' un uomo dall' alto ingegno e dal cuore puro, che con piena coscienza passa da un ordine d' idee in cui è interessata tutta la sua vita morale a un ordine d'idee opposte, è chiuso e finito nel Renan del 1845. Non era più possibile in lui nessuna lotta interiore. Il suo spirito aveva preso, per tutta la vita, una piega immutabile. Per questo rispetto noi ora sappiamo tutto quello che c'importava sapere.

Tuttavia, qual era l'ordine d'idee ch'egli s'era formato, abbandonando l'ambiente intellettuale e religioso in cui era cresciuto ed era stato educato? Il Renan ce lo ha rivelato prima di morire.

***

A venticinque anni, il giovane Renan, negli ultimi mesi del 1848, volle fare un esame di coscienza, e venire in chiaro, in faccia a sè stesso, dei risultati a cui il suo pensiero era giunto, e della posizione intellettuale in cui si trovava. Frutto d'un tale esame fu un enorme manoscritto, che aveva per titolo l'*Avenir de la science*, da lui composto in origine coll'intenzione di pubblicarlo, ma che invece rimase per quarantadue anni nel segreto dell'autore. Nel 1890, un anno prima di morire, il Renan volle rivelare egli stesso al mondo quale fosse stato il suo pensiero giovanile. Gli parve che non dovesse esser privo d'interesse il conoscere le immediate conseguenze della rivoluzione morale che in lui era avvenuta, e pubblicò il suo volume. E non s'ingannava. Quel volume enorme, già prezioso come documento d'un determinato atteggiamento della mente umana verso la metà del secolo decimonono, ha un valore inestimabile per la conoscenza dello spirito del grande scrittore.

La prima impressione che desta una tal lettura, è di stupore, per la sterminata potenza dell'ingegno di un sì giovane pensatore. Il lavoro che il Renan deve aver fatto nello spazio di quattro o cinque anni, proprio quando ferve più ricco e più vivo il succo della giovinezza, dev'essere stato immane. Quel giovane si sentiva divorato dalla passione del comprendere. Aveva letto tutto, studiato tutto, medi-

tato su tutte le filosofie, approfondite le lingue e le letterature orientali, mentre s'era addestrato al sicuro maneggio dei più delicati strumenti di critica e di ricerca. La prontezza e la facilità della percezione dovevano essere in lui meravigliose. Ma egli aggiungeva a queste una dote ben più rara e preziosa: la larghezza della comprensione, la quale gli permetteva d'abbracciare con un colpo d'occhio la vasta estensione che gli s'apriva davanti, e l'enorme materiale che gli si era accumulato intorno. Egli aveva digerito tutto quello che aveva divorato, e se l'era davvero trasformato in nutrimento vitale. Così, a venticinque anni, potè sentirsi capace di costruire una sintesi grandiosa, non già composta di vaghe aspirazioni e di vuote parole, bensì nutrita di elementi attinti alla scienza della realtà.

Un' altra considerazione veramente singolare ci suggerisce la lettura di questo libro; ed è che il lavoro intellettuale del giovane Renan era stato così intenso, assorbente, spaventoso, che la facoltà creatrice di lui vi si è affatto esaurita. Tutto quello che nel campo delle idee fondamentali egli poteva creare, fu creato da lui in quegli anni. Nei successivi egli, naturalmente, arricchì il suo patrimonio scientifico di nuove ricerche, di nuovi studi e scoperte; ma il suo patrimonio d'idee rimase inalterato. Negli ultimi anni della sua vita, colorì diversamente alcune di quelle idee, ma il fondo, la sostanza, rimase sempre eguale. Lungo la sua carriera letteraria, durata quarantatrè anni dalla redazione di quel primo libro, il Renan, egli stesso lo riconosce, non fece

che attingere a quel grande serbatoio d'idee, da lui messe insieme nella sua giovinezza. Fu lo stillicidio di un bacino precedentemente riempito. In quel libro c'è proprio tutto Renan; ci troviamo anche accenni a disposizioni d'animo che dovevano svolgersi assai più tardi in lui, e che parevano affatto estranee al suo stato morale nel momento in cui scriveva. Per esempio, il sentimento dominante in tutto il volume è quello d'una serietà entusiasta, che osserva in ogni cosa l'aspetto più grave, che vede nel mondo, nella scienza, nella vita un complesso di sacri doveri, che medita, approfondisce, scruta implacabile, ignorando il sorriso, la grazia, l'ironia. Il dilettantismo epicureo d'un ingegno sovrano, che è stato il tratto più caratteristico del Renan dell'ultima maniera, è completamente assente da questo libro giovanile, dominato, dall'un capo all'altro, da un concetto profondamente severo dei rapporti dell'uomo col mondo. Vi si scorge la traccia, vi si sente l'eco dei dolorosi combattimenti da cui il giovane era appena uscito. Ebbene, a un tratto, noi c'incontriamo con questa osservazione, la quale ci fa l'effetto d'una curiosa stonatura. Lo scrittore parla dell'impossibilità in cui è il critico di ritornare alla fede, ed esclama:

« Non ci si converte dalla finezza al beotismo. Ci si ricorda sempre d'essere stati critici, e qualche volta ci si lascia andare a ridere, se non di altri, dei propri avversarii. Ora, gli apostoli non ridono mai; ridere è già scetticismo, poichè, dopo aver riso degli altri, se si è conseguenti, si riderà anche di sè stessi ». [1]

---

[1] *Avenir de la science*, pag. 103.

Questo è del più puro Renan degli ultimi tempi. Lo spirito della speculazione ironica esisteva, si vede, nel serio e commosso fuggiasco dal seminario. Ma è rimasto latente, permettendosi solo di quando in quando qualche balzo, qualche guizzo momentaneo.

Ho detto che l'intonazione del libro è di una serietà entusiasta. Ed è vero. Quell'anima altissima e squisita che già scoprimmo nelle lettere alla sorella, si ritrova nelle pagine eloquenti del giovane scienziato, il quale non vedeva che la scienza, non viveva che per la scienza.

« Sì », egli esclama, « da molto tempo io mi son posto fra quegli spiriti semplici e gravi che prendono religiosamente le cose. Se fosse vero che la vita umana non è se non una vana successione di fatti volgari, senza valore soprasensibile, noi dovremmo, alla prima riflessione seria, darci la morte; fra l'ebbrezza, come occupazione tirannica d'ogni istante, e il suicidio, non vi sarebbe nulla in mezzo. Vivere della vita dello spirito, aspirare l'infinito per tutti i pori, realizzare il bello, toccare la perfezione, ciascuno secondo le proprie forze, ecco la sola cosa necessaria. Tutto il resto è vanità e afflizione di spirito ». [1]

E altrove:

« I mistici cristiani hanno sviluppato sotto tutte le forme quel loro tema favorito, che Maria, simbolo della contemplazione, ha già in questo mondo la parte migliore, e che colui che ha abbracciato la vita perfetta, trova quaggiù una ricompensa adeguata. Questo è letteralmente vero della scienza. Una delle più nobili anime dei tempi moderni, Fichte, ci assicura ch'egli era arrivato alla felicità perfetta, e che talvolta egli provava tali godimenti da averne paura. Poveretto: nel medesimo tempo, moriva di miseria! Quante volte, nella mia ca-

---

[1] *Avenir de la science*, pag. 5.

meretta, in mezzo ai miei libri, ho gustata la pienezza della felicità, e ho sfidato il mondo di procurare a chicchessia delle gioie più pure di quella che trovavo nell'esercizio calmo e disinteressato del mio pensiero! Quante volte, lasciando cader la penna, e abbandonando la mia anima a quei mille sentimenti che incontrandosi producono un sollevamento istantaneo di tutto il nostro essere, ho detto al cielo: Dammi solo la vita, al resto penso io! » [1].

Se non che, qual era l'idea fondamentale, il principio direttivo che il giovane razionalista abbracciava con sì vivo entusiasmo, e a cui con devozione fervente dedicava tutto sè stesso? Questo: che la scienza sarebbe diventata la religione dell'uomo moderno, che la scienza avrebbe sodisfatte tutte le esigenze del suo spirito, data al genere umano la felicità sospirata, prodotta la distruzione del male, la vittoria del bene. Quella liberazione dal peccato, dal principio del male, la quale all'apostolo Paolo veniva dalla fede nell'efficacia redentrice del sacrifizio di Cristo, il giovane Renan la trovava nella luce dell'intelletto, nella conoscenza sicura della realtà delle cose e delle leggi del mondo. La famosa teoria di Augusto Comte della successione dei tre stati, teologico, metafisico e scientifico, in cui il profondo pensatore riassume la storia dell'umanità, aveva avuta la sua applicazione nelle vicende intellettuali per cui era passato il Renan. Prima, egli aveva creduto in un dio antropomorfico; poi, aveva riposta la divinità nella essenza metafisica della teologia dogmatica; finalmente, aveva scoperta l'illusione che sta sotto a

[1] *Avenir de la science*, pag. 450.

ogni rappresentazione dell'assoluto, scoperto che l'universo non è se non il prodotto di forze razionali tendenti a una meta di finalità immanente, scoperto da ultimo che l'esistenza di Dio non è anteriore al mondo, che Dio è l'ideale che la coscienza va realizzando.

« Dio è il riassunto trascendentale dei bisogni soprasensibili dell'umanità, è *la categoria dell'ideale*, cioè la forma sotto a cui noi concepiamo l'ideale, come il tempo e lo spazio sono la categoria, cioè la forma, sotto a cui noi concepiamo i corpi ».

Qui sta tutta la filosofia del Renan; questa è la trama su cui egli ha poi ricamati i graziosi e coloriti arabeschi della sua inesauribile fantasia. Ma tanto nel suo primo libro, quanto nei molti scritti posteriori, il Renan, malgrado la limpidità meravigliosa dello stile e la fermezza apparente delle affermazioni, è stato un pensatore ondeggiante e pieno di contradizioni. La finezza stessa delle sue percezioni, e la facilità unica di dar risalto alle gradazioni più lievi del pensiero, tolgono la determinatezza delle idee, e finiscono per lasciar il lettore in una condizione d'incertezza sconfortante e di brancolamento intellettuale. Il pensatore moderno, che voglia esser chiaro con sè stesso e con gli altri, ha due strade davanti a sè. La prima è di ammettere l'esistenza d'una divinità cosciente e personale, la quale si riveli appunto nel rigore assoluto delle leggi della natura. E in questo caso, pur escludendo affatto l'intervento del sovrannaturale nella natura, pur non ammettendo l'azione dell'arbitrio divino nei fenomeni del mondo relativo, egli potrà continuare a parlar di Dio, e a

far entrare questa personalità cosciente nel suo sistema dell'universo. È una filosofia che può accordarsi con la scienza più rigorosa; è la filosofia dei Darwin e dei Pasteur; è la filosofia di quella critica tedesca, che ha pur così inesorabilmente scrutate le origini umane del Cristianesimo. Ed era la filosofia di quella buona e saggia Enrichetta, di cui il Renan scrive:

« Essa mi tratteneva sul pendio della formola di un Dio incosciente e d'una immortalità puramente ideale, in cui io mi lasciavo trascinare. Senza esser deista nella maniera volgare, essa non voleva che si riducesse la religione a una pura astrazione ».

Ma il pensatore, il quale non sa fermarsi a questo punto dell'evoluzione mentale, e discioglie interamente l'illusione per la quale noi proiettiamo fuori di noi e fuori del mondo la causa del mondo, individualizzandola in una personalità eguale alla nostra; quel pensatore, dico, deve rinunziare a parlare di Dio come d'un elemento essenziale del suo sistema dell'Universo. Se lo fa, egli genera una grande confusione, e toglie ogni rigore al suo pensiero. Identificare Dio nell'essere non vuol dire conservare Dio. Quando il Rosmini poneva Dio nell'essere, egli proiettava l'essere fuori del mondo, di quel mondo che da Dio emanava per un atto d'amore. Ma quando voi fate una cosa sola dell'universo e dell'essere, così che l'universo, vivendo, vive nell'essere, e l'essere vive nell'universo, voi non potete più applicare all'essere il nome e il concetto di Dio, se non per un'illusione puramente verbale. Ora, quest' illusione

si ritrova nel Renan a ogni pagina. La troviamo così nel suo primo libro come nell'ultimo, e coi suoi continui miraggi, essa finisce con lo stancare la mente del lettore. Perchè se in alcuni casi, come per esempio nella biografia così commossa e poetica della sorella, la contradizione fra la sostanza del pensiero e l'apparenza della parola è nascosta dall'intensità del sentimento, là dove invece il Renan vuol fare opera di pensatore, non riesce mai a presentarci un concetto determinato e sicuro.

Quel medesimo Renan il quale, all'esordio del suo libro, scrive:

« Organizzare scientificamente l'umanità è l'ultima parola della scienza moderna, è la sua audace ma legittima pretesa. Ma io vado più in là. Lo scopo di tutto ciò che vive essendo di *far Dio perfetto,* cioè di realizzare la grande risultante definitiva che chiuderà il ciclo delle cose nell'unità, è indubitabile che la *ragione*, la quale finora non ha alcuna parte in quest'opera, che si è effettuata ciecamente e per la sorda tendenza di tutto ciò che esiste, la ragione, dico, prenderà in mano un giorno la direzione del lavoro, e dopo aver organizzata l'umanità, *organizzerà Dio* »;

quel medesimo Renan parlerà continuamente di Dio con un'ambiguità di espressioni, la quale rivela una faticosa instabilità di pensiero, e giungerà perfino a scrivere:

« Diciamo pure che l'Essere supremo possiede eminentemente tutto ciò che è perfezione, diciamo che vi è in lui qualche cosa di analogo all'intelligenza, alla libertà. Ma non diciamo che è libero, che è intelligente. Sarebbe un tentar di limitare l'infinito, di nominare l'ineffabile ».

Qui l'Essere supremo è dato come personalità che

esiste, ma che non si può conoscere. È in fondo la filosofia di san Tommaso. Ma la filosofia del Renan parte invece dal concetto che Dio non esiste, ma si va creando dalla ragione e dalla coscienza umana, e appunto per questo contiene un'idea analizzabile e conoscibile.

A me pare che il Renan, in tutte le sue divagazioni ed incertezze, non penetri mai proprio nell'essenza del problema. Se nel concetto di Dio s'introduce il concetto di causa prima e cosciente, allora l'immagine più o meno antropomorfica delle religioni positive rimane in piedi. Ma se dal concetto di Dio si sottrae il concetto di causa, e si vede in Dio semplicemente la categoria dell'ideale, allora si distrugge propriamente l'essenza del soggetto divino, com'è inteso dalle religioni; e il continuare a parlarne come fa il Renan, è fare un giuoco di parole che conduce necessariamente all'equivoco. La nostra intelligenza razionale non riesce a spiegarsi il mondo se non come un effetto della categoria della causalità che in esso si esercita. Ora, se si mette la causalità in Dio, si fa di Dio l'arbitro del mondo; ma se si mette la causalità nel mondo stesso, togliendola a Dio, è chiaro che si fa di Dio una larva puramente verbale.

Il Renan chiudeva l'*Avenir de la science* con questa stupenda apostrofe:

« O Dio della mia giovinezza, io ho lungamente sperato di ritornare a te, a bandiera spiegata e con la fierezza della ragione; e forse, invece, ritornerò a te umile e vinto come una femminuccia. Altre volte tu mi ascoltavi. Io speravo veder un

giorno il tuo volto, perchè ti sentivo rispondere alla mia voce. Ma io ho veduto il tuo tempio crollare pietra a pietra, e il santuario non ha più eco, e al luogo d'un altare adorno di luce e di fiori, ho veduto innalzarsi davanti a me un altare di bronzo, contro il quale si spezza la preghiera, severo, nudo, senza immagini, senza tabernacolo, insanguinato dal fato. È mia la colpa o è tua? Ah come volontieri mi percoterei il petto, se io potessi sperare d'ascoltar ancora quella voce cara, che altre volte mi faceva palpitare. Ma no; non v'ha che l'inflessibile natura. Quando io cerco il tuo occhio di padre, non trovo che la pupilla vuota e senza fondo dell'infinito; quando cerco la tua fronte celeste, vado a urtare contro la volta di bronzo, che mi rimanda freddamente il mio amore. Addio, dunque, o Dio della mia giovinezza! Forse tu sarai quello del mio letto di morte. Addio; sebbene tu mi abbia ingannato, io ti amo ancora! ».

Dieci anni dopo, il Renan chiudeva con quest'altra invocazione uno dei suoi saggi più squisiti, l'*Avenir de la Métaphysique;* in cui egli espone, con meravigliosa eleganza e misura, quelle medesime idee filosofiche, le quali, nel suo libro giovanile, erano soffocate sotto la mole delle digressioni e degli svolgimenti eccessivi.

« O Padre celeste, io ignoro ciò che tu ci serbi. Questa fede, che tu non ci permetti di cancellare dai nostri cuori, è essa una consolazione che tu ci hai procurata, per renderci sopportabile il nostro fragile destino? È una benefica illusione che la tua pietà ha sapientemente combinata, oppure è un istinto profondo, una rivelazione che basta a quelli che ne son degni? È la disperazione che ha ragione, e la verità sarebbe triste? Tu non hai voluto che questi dubbi avessero una chiara risposta, onde la fede al bene non restasse senza merito, e la virtù non diventasse un calcolo. Una chiara rivelazione avrebbe assimilata l'anima nobile all'anima volgare; l'evidenza sarebbe stata una

ferita alla nostra libertà. È dalla nostra intima disposizione che tu hai voluto far dipendere la nostra fede. In tutto quello che è oggetto di scienza e di discussione razionale, tu hai abbandonata la scienza ai più ingegnosi. Nell'ordine morale e religioso, tu hai giudicato che dovesse appartenere ai migliori. Sarebbe stato iniquo che il genio e lo spirito costituissero qui un privilegio, e che le credenze le quali devono essere il bene di tutti, fossero il frutto d'un ragionamento più o meno ben condotto, e di ricerche più o meno fortunate. Che tu sia benedetto pel tuo mistero, benedetto per esserti nascosto, benedetto per aver salvata la piena libertà dei nostri cuori! ».

Nell'antitesi di questi due brani, che è tanto più significante perchè nell'uno e nell'altro la premessa è identica, c'è tutto il pensiero del Renan. La sua filosofia sta tutta in questo continuo giuoco di altalena, in questo dire e disdire, in quest'oscillazione incessante, per la quale l'affermazione rigida in una pagina si attenua nell'altra col mezzo di formole squisite, le quali sono piuttosto l'espressione d'un sentimento vago che d'un concetto preciso.

Questo vagabondaggio del pensiero, questa mancanza di linee rigorose e di una determinata direzione, che in origine erano conseguenza dei combattimenti ch'egli aveva sostenuti con sè stesso, e da cui egli era uscito vittorioso, ma pure in qualche particella del suo spirito non interamente trasformato; conseguenza soprattutto di quella meravigliosa sua attitudine ad abbracciare le diverse facce d'una questione, e a riprodurne i più fuggevoli atteggiamenti; divenne, col progredire degli anni e delle vicende, ancor più caratteristica del suo genio, e prese l'aspetto d'un dilettantismo filosofico, che si compia-

ceva dell'ironia delle contradizioni e della singolarità dei paradossi. Io non esito a dire che il Renan, come pensatore, negli ultimi anni ha perduta gran parte della sua efficacia. Le sue costruzioni filosofiche, per quanto oscillanti sulla base, erano nei primi tempi sorrette da un soffio potente di poesia, d'idealità, di fede: vaga, è vero; di una fede non si sapeva chiaramente in che cosa, ma pur sempre ardente ed alata. Spentosi quel soffio, quelle costruzioni si sfaciarono. L'artista rimase, ma la solidità dell'opera andò smarrita. I *Dialogues philosophiques*, il libro più importante del Renan dell'ultima maniera, sono un'opera bizzarra, faticosa e deprimente: sono una specie di apocalisse scientifica, una successione di fantasie, di sogni, dalla cui lettura si esce come dallo spettacolo d'un acrobatismo intellettuale, meravigliati ma non commossi nè persuasi. Eppure sono ancora le vecchie idee dell'*Avenir de la science* che ritroviamo in questi Dialoghi, ma messe in modo da farci capire che lo scrittore in fondo ci crede poco anche lui. Vi ricama sù per suo divertimento, ma è diventato scettico sul loro contenuto; perciò la visione della loro realizzazione ci è data, dal Renan stesso, come un sogno, come uno scherzo della fantasia. Difatto, com' abbiamo veduto, la sua idea fondamentale era che la scienza dovesse organizzare la società e poi organizzare Dio. L'organizzazione scientifica della società avrebbe preceduta quella di Dio, così che la seconda sarebbe stata la conseguenza della prima. Dio, insomma, doveva essere l'ideale realizzato da una società perfetta. Il Renan

s'era infervorato in quest'idea, così da vedervi il dogma fondamentale della sua religione. L'organizzazione perfetta della società doveva esser raggiunta col mezzo della diffusione della scienza; la quale avrebbe dovuto costituire il principio vitale così di tutto il corpo sociale, come dei singoli individui che lo compongono. Il Renan da giovane vedeva la perfezione dell'organismo sociale in una democratizzazione della scienza.

Egli era dunque liberale, democratico, e guardava con simpatia le dottrine socialiste. Nel suo ottimismo entusiasta, confidava interamente nelle tendenze e nelle energie, che muovono nel suo insieme l'organismo sociale. Egli credeva nella virtù della democrazia. Ma gli anni, l'esperienza, e le vicende di cui egli era testimonio, modificarono a poco a poco codesta visione ottimista. La catastrofe del 1870, con lo spettacolo dello spaventoso disordine che n'era conseguito, la trasformò interamente. E fu appunto durante i mesi del regime comunardo, ch'egli scrisse i *Dialogues philosophiques*, che sono il Vangelo della sua nuova fede, o dirò meglio, della nuova forma della sua fede. Crede ancora all'organizzazione scientifica della società, la quale poi organizzerà Dio; o almeno dice di credervi ancora, sebbene manchi alle sue parole quell'accento di convinzione profonda e di speranza accesa che risonava nelle sue previsioni giovanili. Ma gli uomini, nel loro complesso, gli paiono così stolti e perversi, la società gli pare un corpo così disordinato e inetto, ch'egli non ha più nessuna fiducia nella *vis medicatrix* ch'essa possa

avere nelle sue membra. La società per sè stessa non riuscirà quindi ad organizzarsi. La società dovrà essere organizzata suo malgrado, con l'autorità, con la violenza, col terrore. Il Renan, che da giovane era un democratico pieno d'illusioni, diventò da vecchio un aristocratico feroce. Siccome lo scopo del mondo, che è la realizzazione dell'ideale, non può esser raggiunto se non da pochi eletti, nei quali è raccolta la potenza dell'ingegno, così quei pochi hanno il diritto d'usare, come strumenti, le moltitudini ignoranti, inette a comprendere e ad agire per sè stesse; le quali devono esser ben liete d'offrirsi in sacrifizio, come materia necessaria, all'azione di quei pochi. È il solo modo in cui esse possano giovare a qualche cosa.

« Gli animali che servono al nutrimento dell'uomo di genio o dell'uomo virtuoso, dovrebbero esser contenti se sapessero a che cosa servono. Tutto dipende dallo scopo. Se un giorno la vivisezione, su di una larga scala, fosse necessaria per scoprire i grandi secreti della vita, m'immagino degli esseri che, nell'estasi del martirio volontario, verranno ad offrirsi al sacrifizio, inghirlandati di fiori. L'assassinio inutile di una mosca è un atto riprovevole. Colui che è sacrificato a fini ideali non ha diritto di lamentarsi, e la sua sorte, davanti all'infinito, è degna d'invidia. Tanti altri muoiono senza lasciar traccia nella costruzione della torre infinita!... Pochi devono vivere per tutti. Se si vuol mutare quest'ordine, nessuno vivrà. L'Egiziano suddito di Chephrem, ch'è morto costruendo le Piramidi, ha vissuto più di colui che ha consumato sotto i palmizii i suoi giorni inutili [1].... Noi non possiamo concepire la grande coltura regnante su di una porzione dell'umanità, senza che un'altra por-

---

[1] *Dialogues philosophiques*, pag. 129.

zione vi serva e vi partecipi da subordinata. L'essenziale è che la grande coltura si stabilisca e si renda padrona del mondo, facendo sentire la sua benefica influenza sulle parti meno colte. Ciò fatto, sarà inutile imporre a questa degli atti di fede ». [1]

È un errore della Chiesa cattolica quello di pretendere che gli uomini aderiscano a formole che non comprendono. Molto più saggia fu la condotta dell'Islamismo, il quale non tiene punto alla conversione dei vinti: gli basta che servano.

« Così noi non vediamo nessuna utilità nell'adesione alla scienza da parte di colui che non la comprende. Basta che la serva e s'inchini davanti alla sua autorità incontestata. Che importa mai se i milioni d'esseri mediocri che coprono il pianeta ignorano la verità o la rifiutano, pur che gl'intelligenti la vedano e l'adorino?... Volere la scienza e la ragione direttamente per il popolo, e per mezzo del popolo, è chimerico. Non è necessario per la piena esistenza della ragione che il mondo intero la percepisca... L'ideale della società americana è forse più lontano d'ogni altro dall'ideale d'una società retta dalla scienza. Il principio che la società non esiste che per il benessere e la libertà degl'individui che la compongono, pare poco conforme ai disegni della natura: disegni in cui la specie sola è presa in considerazione e l'individuo è sacrificato [2]... È dunque poco probabile che Dio si realizzi per mezzo della democrazia. Il fine dell'umanità è quello di produrre grandi uomini. Nulla senza grandi uomini; la salvezza si avrà da essi. L'opera del Messia, del liberatore, sarà un uomo, non una moltitudine, che la compirà ». [3]

Ma come ottenere l'adesione delle moltitudini a porsi al servizio dei pochi eletti? Il Renan risponde

---

[1] Ibid., pag. 57.
[2] Ibid., pag. 97.
[3] Ibid., pag. 101.

che quei pochi domineranno il mondo con la forza, coi potenti mezzi d'azione che la scienza porrà in loro mano. Ed egli è disposto a lasciare a quei futuri tiranni positivisti mano libera, pur di raggiungere il loro scopo. È col terrore che essi devono regnare. E il terrore sarebbe giustificato dall'intenzione morale che lo ispirerebbe.

« È chiaro che il dominio assoluto di una porzione dell'umanità su di un'altra è odioso, se si suppone che la parte dominatrice è mossa dall'egoismo personale o dall'egoismo di classe. Ma l' aristocrazia ch' io immagino sarebbe l' incarnazione della ragione; sarebbe un papato veramente infallibile. La potenza nelle sue mani non potrebbe esser che benefica, e non sarebbe opportuno lesinargliela... L' essere in possesso della scienza metterebbe un terrore illimitato al servizio della verità... Una teoria, da cui uscirebbero delle macchine terribili che tutto domerebbero e soggiogherebbero, proverà la sua verità in un modo irrefutabile. Le forze dell'umanità sarebbero così concentrate in un piccolissimo numero di mani, e diventerebbero la proprietà d' una lega, capace di disporre dell'esistenza stessa del pianeta, di terrorizzare con queste minacce il mondo intero... Così si concepisce un tempo in cui la forza fondi veramente il regno della ragione, senz'aver bisogno di ricorrere all'impostura; l'impostura non essendo che l'arma dei deboli, un succedaneo della forza. Il culto della ragione sarebbe allora una verità; perchè, chiunque resistesse, cioè non riconoscesse il regno della scienza, lo espierebbe sul fatto. Allora non ci sarà più bisogno di parlare d'autorità. Questa parola non significa ora se non una forza d'opinione, la quale non è effettiva: è un puro artifizio di linguaggio. Allora la forza della ragione sarà effettiva davvero, perchè ogni ribellione sarà punita di morte immediata ». [1]

In queste divagazioni paradossali, il Renan si

[1] Ibid., pag. 117.

compiace, e i suoi *Dialoghi*, sotto un certo rispetto, sono una meraviglia d'arte e di fantasia. Ma com'è poco conforme al vero e poco umano codesto modo di comprendere il mondo e la vita, e di predire il futuro! Il Renan, uomo impressionabile per eccellenza, poeta più che pensatore, si piegava a seconda del vento che gli spirava intorno; così che l'ottimista dei primi anni si è convertito al pessimismo crudele ed ironico, che gli era consigliato dagli avvenimenti in mezzo a cui viveva. Ma se l'ottimismo giovanile era eccessivo e traboccante d'illusioni, il pessimismo della vecchiaia del grande scrittore è completamente errato.

Il principio fondamentale posto dal Renan, fin dai primi passi della sua speculazione indipendente, e da lui conservato per tutta la sua carriera di pensatore, a me pare risponda alla verità. Sì, la ragione deve organizzare l'umanità. Il risultato a cui tende l'evoluzione del pensiero cosciente è quello di ricreare il mondo, idealizzandolo; ciò che vuol dire riprodurre il mondo nella coscienza e nel pensiero, e organizzarlo sullo schema delle cause vere, ricondotte di grado in grado all'unità d'origine. Dare al mondo la coscienza di sè, una coscienza che rappresenti nell'idea la verità, ecco la meta a cui tende sul pianeta Terra il genere umano. Sugli altri pianeti, altre specie di esseri, in cui si sarà elaborato il pensiero cosciente, forse avranno già raggiunto un risultato analogo. Il progresso umano consiste appunto nel progresso dell'idealizzazione del mondo, e porta necessariamente con sè la riorganizzazione della società sulla base

del vero, che è come dire, nell'ordine materiale, sulla base della scienza, e, nell'ordine morale, sulla base della giustizia. Ma quest'elaborazione razionale della coscienza dev' essere un'opera collettiva. Il Renan cade in gravissimo errore, quando afferma che il regno della giustizia dev' essere monopolizzato da pochi eletti, i quali potranno adoperare il genere umano come uno strumento servile e incosciente. Cade in un errore d' osservazione e in un errore metafisico. Stordito e accecato dai dolorosi avvenimenti ai quali assisteva, ma che, nel grande complesso dell'evoluzione umana, non sono se non episodi insignificanti e passeggieri, egli vide nel movimento democratico da cui è travolta la società moderna la sconfitta della ragione; e rinnegando le sue speranze giovanili, corse all' estremo opposto, e proclamò la necessità dell'oligarchia scientifica. Baloccandosi nelle esagerazioni della sua inesauribile fantasia, ci dipinse il mondo salvato da pochi mostri intellettuali, che tormentano il genere umano a benefizio dell'ideale. Codesto è un sogno crudele. Il vero è che la società presente è incomparabilmente meglio organizzata della passata, e la futura sarà meglio della presente, appunto perchè il dominio della ragione si va allargando nelle moltitudini. Ed è solo questa diffusione che rende possibile il progresso della scienza. Ah voi credete nella possibilità dell'esistenza di mostri intellettuali, isolati in mezzo a un' umanità di stolti e d'incoscienti? Errore! Il grande scienziato non può vivere se non in una società nutrita di scienza. Certo, uno Spinoza o uno Schopenhauer possono ap-

parire anche nel più completo isolamento, e bastare a sè stessi. Ma questi non sono scienziati, sono poeti che creano, con le loro sole forze, delle costruzioni fantastiche. Lo scienziato, l'uomo intellettuale nel senso che lo intendete voi, procede coll'osservazione e coll'esperienza della realtà, e richiede il concorso dell'organizzazione scientifica dell'ambiente in cui vive. Forse che un Pasteur o un Edison, e anche un Helmholtz e un Berthelot, e anche uno Spencer, e anche un Darwin, avrebbero fatto tutto quello che hanno fatto, se, sotto a loro, la società non fosse stata disposta in una specie di stratificazione scientifica: tanto meno, è vero, imbevuta di scienza quanto più giù si discende, ma che pur costituisce un unico e complesso organismo? Il pensiero scientifico moderno è il fiore estremo dell'albero che si sprofonda nel suolo, ma tutto l'albero contribuisce a produrlo.

Non v'ha nemmeno il più lontano indizio il quale possa far credere che l'umanità verrà a costituirsi sulla base dell'oligarchia, anzi della tirannia scientifica, quale la vorrebbe il Renan. Tutte le nazioni civili: l'America, l'Inghilterra, la Francia, la stessa Germania, son mosse da uno spirito democratico. Il despotismo non si è mai basato sulla scienza, ma sempre sull'ignoranza e sulla barbarie. Il sentimento che va guadagnando terreno, e che coi suoi progressi misura quelli della società, è il sentimento della solidarietà umana, da cui viene l'intuizione d'un vincolo il quale unisce tutti gli uomini; l'intuizione che l'umanità è una creazione ideale, a cui coope-

rano tutti i singoli individui. È una follia il credere che la civiltà possa fondarsi sui medesimi procedimenti e principii di cui s' afforza la barbarie. Il principio che i pochi hanno un privilegio sui molti, è profondamente inumano; e col vestirlo d' un apparato scientifico, col volerlo razionalizzare, voi lo rendete più odioso.

Il Renan dice: — Guardate la Natura; essa sacrifica spietatamente gl' individui, pur di salvare la specie. Non è la pietà che la guida: essa calpesta, schianta, uccide, serena e impassibile; essa non vuole se non la conservazione dell'Universo. — Curioso antropomorfismo codesto, che dà alla Natura la coscienza, la ragione e uno scopo a raggiungere! Il Renan è sempre stato abbagliato da questa larva della finalità del mondo. Se non che la Natura non ha scopo. Lo scopo appartiene solo a noi, che abbiamo la coscienza e la ragione. E nel mondo della ragione e della coscienza, ch' è nostra creazione, il nostro scopo è quello di ricreare l'umanità nell' idea della giustizia e dell'amore. L'uomo perfetto sarà quello in cui la ragione e la coscienza avranno raggiunto un tale affinamento, ch'egli potrà riprodurre simpaticamente in sè stesso tutt'intera l' umanità, e avrà ottenuta la trasfusione cosciente di sè stesso nel Tutto e del Tutto in sè.

Ecco perchè ho detto che il Renan aveva commesso un errore metafisico. Egli non ha intuito quel grande principio, che lo Schopenhauer ha così potentemente illustrato nel suo *Fondamento della Morale;* cioè che la sola base sicura e vera della Morale, è la pietà; che è poi la facoltà di risentire nel

proprio essere le vibrazioni di tutti gli altri esseri. Nell'uomo giunto alla perfezione morale, l'*egoismo umano* prenderebbe il posto dell'egoismo individuale. E quando questo *egoismo umano* fosse guidato dalla ragione, l'organizzazione perfetta della società sarebbe realizzata. A codesto sentimento di simpatia sta sotto, secondo lo Schopenhauer, la confusa intuizione dell'unità dell'essere fondamentale, la quale si palesa in noi con una ancor vaga coscienza, ma che pur costituisce il substrato metafisico su cui posa il mondo dei fenomeni.

Codesto sentimento di simpatia umana, anzi universale, in cui propriamente si riassume la coscienza, era, si può dire, scomparso nel Renan degli ultimi anni. L'epicureismo intellettuale, lo scetticismo ironico su tutto e su tutti, a cominciare da sè stesso, lo dominavano interamente. Il Renan seminarista era un'anima squisita e serena; anche nel Renan dei primi anni di carriera letteraria, si sente una vena d'emozione profonda. Ma nella vecchiaia quella vena scomparve. Si riaprì un istante, quando egli scrisse i *Souvenirs*, ma si richiuse tosto, perchè il dilettante di paradossi eleganti, che ha scritti i Dialoghi e i drammi filosofici, non voleva essere disturbato. Lo spirito mobile del Renan aveva bisogno d'una mano delicata e sicura che lo tenesse sulla via buona. La morte della sorella Enrichetta, avvenuta nel 1860, è stata funesta al suo spirito. Il Renan non fu mai un potente organizzatore di pensiero, come un Comte, un Taine, uno Spencer. Anche nell'*Avenir de la science* egli è piuttosto un meraviglioso accumulatore d'idee che non

un creatore di sistemi. Il valore del suo pensiero filosofico veniva dal sentimento di serietà commossa, con cui egli guardava i problemi dello spirito e della coscienza, e che trasfondeva negli altri con l'inarrivabile poesia della parola. Quella pura Enrichetta teneva vivo in lui un tal sentimento. Ma sopravvenuti i terribili avvenimenti, che scompigliando le sue antiche idee lo convertirono al pessimismo, egli prese il partito di guardare al mondo come a uno spettacolo da cui si fosse disinteressato; e non avendo più al fianco la grave e dolce sorella, finì nel sorriso e nell'ironia una carriera, iniziata nell'entusiasmo e nella fede.

***

Il Renan pensatore è una personalità supremamente interessante, per alcuni rispetti ammirabile, per altri assai discutibile; la quale dev'essere studiata più come un sintomo, come un segno dei tempi, che pel risultato da lui ottenuto e per la solidità delle idee da lui lasciate. Ma il Renan scienziato ed erudito sta indubbiamente fra le più cospicue individualità del secolo.

Già dissi che la capacità d'accumulare nella mente il materiale scientifico era nel giovane Renan veramente prodigiosa. Il mondo semitico e il medio evo letterario furono i campi da lui specialmente esplorati nei primi vent'anni della sua attività intellettuale, e non è esagerazione affermare che ogni sua monografia è un capolavoro. Nessuno ha mai avuta al

pari di lui l'arte di vivificare la scienza. Basta ch'ei tocchi un argomento, perchè ne balzi fuori una creazione vivente. Nessuno ha mai portato con minor fatica, diremo anzi con grazia più squisita, il peso enorme di un'erudizione, la quale dava fondo all'oggetto esaminato. Ne viene che i suoi libri di scienza sono fra i più belli e attraenti che si possano leggere. Il Renan ammirabile davvero, il Renan che mai non mi stanca, lo trovo in quelle dissertazioni erudite, assai più che nei Saggi di filosofia e di morale. Il grosso volume con cui esordì in questo genere di studii, l' *Histoire des langues sémitiques*, per la semplicità della costruzione, per la larghezza delle vedute, per la padronanza di tutte le parti del soggetto, per l'abilità con cui la meravigliosa dovizia dell'erudizione è sintetizzata in un vasto concetto d'insieme, e fatta strumento di grandiosi concepimenti storici, mi pare un libro perfetto. Davvero era uno spirito sovrano colui che sapeva signoreggiare un così enorme materiale, e trovarvi i germi d'una così stupenda vegetazione d'idee!

Certo, anche la scienza del Renan ha subìta la sorte ch'è serbata alla scienza di tutti, anche dei più grandi. Essa è in parte invecchiata. Nuove ricerche, nuove scoperte, hanno modificate alcune delle sue affermazioni. La teoria del monoteismo istintivo delle razze semitiche, la teoria cioè che il monoteismo costituisca un lineamento caratteristico e quasi un privilegio dei Semiti, oggi è interamente abbandonata. Le razze semitiche furono anch' esse, nell' origine, tutte senza eccezioni, politeiste. Il monoteismo degli

Ebrei fu la conseguenza del loro isolamento nazionale, e della necessità di scegliersi nell' Olimpo semitico un dio speciale, che li proteggesse contro le divinità dei loro nemici. Ma il libro del Renan ha questo di singolare, che malgrado gli errori che pur contiene, è vivo ancora come il primo giorno in cui comparve. Chi vuole avere la visione luminosa del mondo semitico, comprenderne la natura e la parte avuta nell' evoluzione dell' umanità, legga il vecchio libro del Renan: ne avrà un godimento intellettuale veramente squisito.

L'ammirazione che ispira questo libro grandioso è dovuta a tutti gli altri saggi dell'erudizione del Renan. Il suo studio su Averroè è un quadro completo, così ben composto e vivace dello sviluppo dell'aristotelismo arabo e della sua influenza sulla Scolastica, da riuscire attraentissimo per ogni lettore che sappia pensare. Le introduzioni al *Libro di Giobbe*, al *Cantico dei Cantici*, all'*Ecclesiaste*, sono stupende evocazioni del pensiero e dell'arte del popolo ebreo. E se le traduzioni potranno in qualche punto essere modificate, è indubitato che la poesia del testo ci è conservata in tutta la sua grandezza, in tutto il suo profumo. La *Missione in Fenicia* e il *Corpus* delle iscrizioni semitiche, al quale attendeva poco prima di morire, sono monumenti d' una scienza a cui le grazie di un'arte incomparabile non toglievano il rigore.

Tutta quest'immensa erudizione delle cose semitiche è stata poi dal Renan, negli ultimi anni della sua vita, costipata e riassunta nella *Storia del po-*

polo d'Israele, di cui l'ultimo volume fu pubblicato dopo la sua morte. Naturalmente, il valore dell'erudizione rende preziosa anche quest'opera. Il Renan, ch'è sempre vissuto delle idee raccolte nella gioventù, ha qui pure ripetuto il suo concetto del monoteismo primitivo degli Ebrei, e s'è posto in contradizione con gli ultimi portati della scienza. Ma in tutta la parte propriamente storica, in quella che contiene il racconto dello svolgimento politico e morale del popolo d'Israele, il libro è fatto con una conoscenza profonda delle fonti, e con un' intuizione viva dell'ambiente storico e dei moventi che vi si esercitavano. Eppure, il libro non ha la bellezza dei suoi primi lavori. La fiamma intensa che brillava nel vaso d'alabastro, s'è spenta. Il lavoro è eseguito a freddo; lo si sente troppo voluto. In luogo dell' entusiasmo delle prime ispirazioni, vi ritroviamo il riflesso dell'ironia dei *Dialoghi* e dei *Drammi filosofici*. Si direbbe che il libro stancava l'autore, ed è per questo che stanca il lettore. Parrebbe inverosimile, eppure la *Storia delle lingue semitiche,* opera di pura scienza, è in fondo assai più viva e commovente di questa storia di un popolo, pur così piena di sublimi e tragici avvenimenti.

***

Veniamo all'opera di maggior mole, all' *Histoire des origines du Christianisme*. Il pensiero di essa era stato nella mente del Renan fin dai primi anni della sua conversione alla critica. Però non aveva

mai preso consistenza, essendo il Renan tutto assorto negli studii semitici e medioevali. L'ispirazione a scrivere una vita di Gesù gli venne nel viaggio da lui fatto in Palestina, durante la missione per gli scavi in Fenicia, di cui era stato incaricato dall'imperatore Napoleone. In quel viaggio egli era accompagnato dalla sorella Enrichetta, che vi lasciò la vita. Nella commossa biografia ch'ei ne scrisse, il Renan narra deliziosamente quale fosse l'occasione e l'ambiente in cui compose il suo libro. È qui, in questa singolare mescolanza di poesia e di scienza, che sta propriamente l'originalità grande di lui. La poesia che abbella tutto quanto egli scrive non è una cosa esteriore, una ghirlanda di fiori collocata sulla statua della scienza; è bensì un elemento essenziale, connaturato nel lavoro della sua mente. La creazione scientifica si formava spontaneamente in lui come un'opera d'arte, cioè come un'opera che vive di sentimento e di passione. La mente del Renan era per eccellenza scientifica, che vuol dire rigorosamente razionale; l'anima era profondamente poetica, che vuol dire impressionabile e creatrice. Emana da questa singolare mescolanza un aroma delicato, che non s'era mai sentito nel mondo, e forse non si sentirà mai più. E questo aroma imbalsama per sempre tutta l'opera di Ernesto Renan. Rileggiamone quella pagina incantevole.

Il fratello e la sorella, per sfuggire ai calori soffocanti della spiaggia fenicia, salgono a Ghazir, sul Libano.

« Ghazir è senza dubbio uno dei più bei luoghi del mondo.

Le valli vicine hanno un verde delizioso, e la pendice d'Aramoun, un po' più in alto, è il paesaggio più incantevole che io abbia mai veduto nel Libano. Noi vi trovammo una casetta con una graziosa pergola. Là prendemmo alcuni giorni d'un ben dolce riposo. Avevamo della neve dai crepacci dell'alta montagna. I nostri poveri compagni di viaggio, la buona cavalla araba d'Enrichetta, la mia mula Sada, pascolavano sotto i nostri occhi. Durante i primi quindici giorni, essa sofferse ancora molto. Poi i dolori si calmarono, e Dio le concesse finalmente, prima di lasciar la terra, alcuni giorni di pura felicità.

Quei giorni m' hanno lasciato un ricordo ineffabile. La lentezza inevitabile delle difficili operazioni che si eseguivano in quel momento, [1] mi lasciavano molta quiete. Risolsi di scrivere tutte le idee che, dopo il mio soggiorno nel paese di Tiro e il mio viaggio in Palestina, germogliavano nel mio spirito sulla vita di Gesù. Leggendo il Vangelo in Galilea, la personalità di quel grande fondatore m'era luminosamente apparsa. In mezzo al più profondo riposo che sia possibile di concepire, io scrissi, col Vangelo e con Giuseppe, una vita di Gesù, che condussi fino all'ultimo viaggio di Gesù a Gerusalemme. Ore deliziose e troppo presto svanite, oh possa l'eternità assomigliarvi! Dal mattino alla sera ero come ebbro del pensiero che si svolgeva davanti a me. Mi addormentavo con esso, e il primo raggio del sole che spuntava dietro le montagne me lo restituiva più chiaro e più vivo di prima. Enrichetta fu la confidente, giorno per giorno, dei progressi del mio lavoro. Quando avevo scritta una pagina, essa la ricopiava. — Questo libro, mi diceva, io lo amerò; prima, perchè l'abbiamo fatto insieme, e poi perchè mi piace. — Giammai il suo pensiero non era stato così alto. La sera, passeggiavamo sul nostro terrazzo, al chiaror delle stelle. Là essa mi faceva le sue riflessioni, piene di tatto e di profondità, di cui molte furono per me vere rivelazioni. La sua gioia era completa; furono senza dubbio i più dolci momenti della sua vita. La nostra comunione intellettuale

[1] S'imbarcavano i monumenti trovati negli scavi di Fenicia.

non aveva mai raggiunto un tal grado d'intensità. Più volte essa mi disse che quei giorni erano il suo paradiso. Un sentimento di dolce tristezza vi si mescolava. I suoi dolori non erano che assopiti; di quando in quando si risvegliavano come un avvertimento fatale. Essa allora si lamentava che la sorte fosse con lei tanto avara, e le riprendesse le sole ore di gioia perfetta che mai le avesse largite ».

Il libro dunque è nato per una pura ispirazione poetica, e di tale origine ha tutti i caratteri e tutte le attrattive. Fu una vera evocazione, ispirata dai luoghi ch' erano stati testimoni dell' azione di Gesù. La poesia del libro, come tutti sanno, è incomparabile; ma esso non è un lavoro di scienza. Una vita di Gesù, se anche si potesse scrivere, non si scriverebbe solo coi Vangeli e con Giuseppe. Si scrive con la critica più rigorosa e più minuta dei testi non solo, ma anche con tutto l'apparato illustrativo che valga a ricreare sicuramente l' ambiente storico, politico, religioso, in cui avvenne la meravigliosa apparizione.

Diciamo anche che una vita di Gesù, come quella scritta dal Renan, è un lavoro inevitabilmente obbligato ad essere immaginario. Com'è possibile scrivere la vita d' una persona storica, con documenti così scarsi, così incerti dal punto di vista biografico, così pieni di contradizioni, come sono i Vangeli? Con documenti nei quali la leggenda ha una parte grandissima, e che passati al vaglio della critica, danno un residuo storico tanto esiguo? Con documenti che, essendo storicamente tanto imperfetti, non hanno il controllo di nessun altro documento d' origine diversa, che corra parallelo ad essi? La vita di Gesù

può essere studiata negli elementi psicologici, religiosi e nazionali che l'hanno costituita, ma non può essere oggetto d'una narrazione biografica, quando non si voglia sostituire l'immagine della fantasia alla realtà della storia.

Con tutto questo, il libro del Renan è fra i libri del secolo uno di quelli che hanno prodotto più profonda impressione. E tale impressione è ben giustificata. Questo libro, con l'incanto dello stile e con l'emozione squisita di cui vibra ogni pagina, ha rivelato al mondo latino e cattolico una cosa che a quel mondo era rimasta finallora ignota: che si poteva cioè scrutare la persona e l'opera di Gesù da un punto di vista critico e rispettoso insieme. La critica non escludeva, anzi ispirava, un'ardente simpatia, perchè comprendere è il modo razionale d'adorare. Il mondo latino era rimasto, in fatto di critica religiosa, allo scherno del Voltaire. Aveva udito che in Germania un erudito, un certo Strauss, aveva cercato di dimostrare che la storia di Gesù, come noi la possediamo nei Vangeli e nella tradizione, è un tessuto di miti. E il mondo latino aveva crollate le spalle, e non se n'era incaricato. Ma ecco appare un libro in cui la figura del fondatore del Cristianesimo si presenta coi caratteri della pura umanità e pur circondata da un'aureola di rispetto!

Fu una scoperta che sollevò l'entusiasmo in alcuni, lo spavento in altri, la meraviglia in tutti. E il mondo latino non sapeva che in Germania s'era fatto e si stava continuando un immane lavoro di critica in questa medesima direzione; un lavoro che s'era già la-

sciato indietro la mitologia dello Strauss; un lavoro, a confronto del quale il libro del Renan non poteva certo dirsi un progresso.

La *Vita di Gesù*, per questo carattere di novità, fu un colpo teatrale, che diede al Renan una fama mondiale: quella fama che i suoi lavori precedenti, pur così ricchi anch'essi di poesia, e tanto più forti per rispetto alla scienza, non gli avevano ancor procurata. Il Renan riprese allora l'idea che già gli era balenata nella sua giovinezza, e s'accinse a scrivere la *Storia delle origini del Cristianesimo,* dalla morte di Gesù alla morte di Marco Aurelio. In quest'opera grandiosa, a cui dedicò la sua virilità, ei mise la sua grande erudizione e tutta la sua intuizione poetica. Ma l'opera, stupenda nei particolari, non mi pare nel suo complesso veramente vitale. Prima di tutto, l'erudizione del Renan, per quanto ampia, non era in questo campo delle origini cristiane all'altezza della sua erudizione semitica. Qui egli era veramente sovrano, così che gli riescì facile di abbracciare le grandi linee d' insieme. La prodigiosa attività della sua mente giovanile era stata tutta spesa nella ricerca delle fonti semitiche. La conoscenza delle fonti cristiane venne dopo, fu acquistata di mano in mano che il lavoro progrediva, e conservò sempre un aspetto un po' frammentizio. Il contorno del quadro in quell'opera grandiosa, così piena di figure e d'episodi, non appare evidente e luminoso. Vi manca la sintesi sicura. Noi dobbiamo ripetere per la *Storia delle origini del Cristianesimo* quello che dicemmo per la *Vita di Gesù:* quella storia non può farsi sullo

schema d'una narrazione di avvenimenti. La storia del Cristianesimo nei primi due secoli non consta di avvenimenti esteriori; è una storia intima, sotterranea, e apparentemente piccina. È storia d'idee, di movimenti d'anima e di pensiero. Spiegare in qual modo e per qual processo il fenomeno palestiniano potè essere trasportato nel mondo occidentale, come la filosofia ellenica s'innestasse sul tronco delle idee e dei pregiudizi d'Israele, investigar le ragioni e gli effetti della fioritura del gnosticismo, illuminare la formazione della dottrina ortodossa: ecco i punti essenziali d'una storia delle origini del Cristanesimo; e una tale storia si svolge fuori del succedersi degli avvenimenti politici.

Questi, almeno, non v'influiscono se non per via indiretta. Il Renan, che ha voluto tessere una storia dei fatti, ha smarrito troppe volte il filo conduttore. Certo, egli ha ricamato stupendi arabeschi; ma il quadro d'insieme che riproduca la realtà nelle sue linee determinanti, ve lo cerchiamo invano. Ci voleva un libro che fosse per le origini cristiane quello che l'*Histoire des langues sémitiques* è per le origini semitiche. Il Renan ha voluto fare opera d'arte; ma l'arte vera, in questo caso, non è se non la sicurezza e la limpidità della scienza.

Eppure un modello mirabile esisteva: il vecchio libro di Ferdinando Baur, il padre vero della critica del Cristianesimo; la *Kirchengeschichte der drei erste Jahrhunderte*. Malgrado la piega troppo tendenziosa dell'ingegno, e malgrado gli errori che il tempo e le ricerche posteriori hanno scoperto in

quel libro, esso rimane, come disegno generale, insuperato e forse insuperabile. Chi vuol farsi un concetto chiaro e largo dell'evoluzione dell'idea cristiana, non legga il libro elegante del francese, legga il libro ruvido del tedesco.

Dobbiamo inoltre fare un' altra osservazione. La tendenza che lo spirito del Renan aveva preso, nella seconda metà della sua carriera, lo metteva nella più stridente contradizione coll' ispirazione essenziale del Cristianesimo. Il principio da cui il Cristianesimo mosse, che gli ha data la vittoria e gli conserva ancora l'efficacia, è quello della solidarietà umana. Il Cristianesimo vive dell'amore degli umili, dei reietti, dei poveri di spirito, delle turbe senza nome; di quelle turbe le quali Renan offriva come strumento, come *corpus vile*, al suo tiranno illuminato. Noi abbiamo veduto come codesta sociologia aristocratica sia falsa, e contradetta dalla realtà delle cose e dei fatti. La società va invece a poco a poco organizzandosi sulle norme fondamentali del Cristianesimo. Il progresso è tutto qui. Il sentimento della solidarietà umana è il lievito riformatore della società. Il Renan, che negli ultimi suoi tempi s'era messo, per giudicare gli uomini e le cose, a un punto di vista recisamente anticristiano, non poteva essere lo storico più acconcio delle origine cristiane.

La grande, la geniale personalità del Renan, non resta, certo, ferita da queste osservazioni su qualche parte del suo immane lavoro. Egli è stato uno dei più affascinanti agitatori d'idee che abbiano commosso lo spirito moderno. Fin dai primi suoi passi ei s'ac-

corse della scabrosa posizione della mente umana, condotta oggi a riconoscere la vanità di quelle illusioni di cui ha bisogno. Costretto a esser leale con la propria ragione, investigò con singolare acume, e pose in luce con insuperabile poesia di linguaggio, la crudele stranezza di quella posizione. Poi cercò d'attenuarne le conseguenze, ravvivando col sentimento ciò che distruggeva col pensiero. Da ultimo, persuaso dell'inanità di ogni tentativo, finì col riderne, atteggiandosi a un' ironica impassibilità. Ma non si deve dire per questo ch'egli sia stato semplicemente un distruttore. Senza dubbio, non ha trovato la formola da sostituire a quella ch' egli ha contribuito a distruggere. E chi potrà trovar una formola che forse non esiste? Ma egli non lascia il deserto nell'anima umana, come non lo lascia la lettura dei grandi poeti, siano pure poeti disperati, perchè il soffio fecondatore dell'infinito si agita nelle loro pagine. E dove mai, se non nel senso dell'infinito, può star la religione dell'uomo che ha addentrato lo sguardo nel mistero del mondo e della vita?

La lettura del Renan, di tutti i suoi primi lavori, degl'incomparabili *Souvenirs,* della biografia di Enrichetta, della corrispondenza con lei, desta profonde emozioni, apre all' anima nuovi orizzonti, infiamma la curiosità della mente e l'alacrità dello spirito. Per me, io riconosco nel Renan l'autore del mio indirizzo intellettuale. Il filo del mio pensiero s'annoda al primo libro che apersi di lui. Avevo appena chiusa un'adolescenza trascorsa in una specie di misticismo inquieto, piena di vaghe aspirazioni e d'idealità con-

fuse, quando mi venne alle mani il volume degli *Études d'histoire réligieuse*. Fu una vera rivelazione. Da quel giorno l'indirizzo del mio pensiero è stato per sempre determinato. Il chiaro razionalismo dello scrittore rispondeva alle mature esigenze della mia mente, mentre insieme io vedevo brillar più viva la fiamma dell' ideale, perchè portata in un'aria più limpida e più pura. L'impressione di quella lettura m'è rimasta nell'anima come un profumo che non svanisce. Dalla filosofia si ritorna indietro, dalla critica non si ritorna. Son passati trentott'anni dalla sera in cui apersi per la prima volta quel libro. Ho vissuto, ho visto, ho pensato assai. Ma se guardo dentro me stesso, vi trovo ancora quei due principii che allora vi furon deposti: la persuasione della razionalità del mondo, il sentimento dell'idealità della vita.

***

Quando, dopo quella sera, sentii distrutte le basi del misticismo irrazionale su cui fin allora m'ero appoggiato, io mi gettai in mezzo alle vicende della vita, a scrutare i più diversi campi del pensiero, per ritrovarvi un sentiero, seguendo il quale riuscissi a trovare la spiegazione del mondo e della vita. Mi rivolsi prima alle scienze della natura, poi ritornai alle scienze che studiano le manifestazioni dello spirito umano; e sempre più mi convinsi dell'assoluta razionalità dell'universo; mi convinsi che ogni elemento di spiegazione, il quale s'affermi come superiore alla ragione, dev'essere escluso, perchè non può essere

se non il prodotto dell'errore e dell'illusione. L'idea razionalista è stata dunque in me deposta dal Renan, e la meditazione che l' ha seguita non ha fatto se non radicarla più profondamente nello spirito mio.

E un'altra idea mi ha dato il Renan: che il razionalismo, il quale regge l'universo, non è applicabile alla conoscenza del trascendente. Tutti i pensatori moderni che derivano dal criticismo kantiano, i quali tutti affermano il razionalismo fenomenale, partecipano a questa convinzione dell' incapacità della ragione a spiegare l'origine, l'essenza e la causa del mondo. Quindi essi immaginano al di là della sfera dei fenomeni una sfera impenetrabile, dove si nasconde la sostanza, la causa prima, sconosciuta e inconoscibile. Per avere la spiegazione del mondo, noi dovremmo penetrare in quella sfera; e siccome non possiamo farlo, dobbiamo restare senza spiegazione.

Il Renan non ha mai costrutto nessun sistema filosofico; non ha se non composto delle variazioni su codesto tema dell'incapacità umana a dare una spiegazione sodisfacente dell'esistenza dell'universo. La sua variazione favorita era che il mondo creava a sè medesimo la spiegazione e lo scopo della propria esistenza, idealizzandosi in uno schema di perfezione morale. E questo principio fu l'ala che ha tenuto in alto il Renan; fu la scintilla che ha acceso in lui l'idealità del pensiero, dopo la caduta irrimediabile della fede nel trascendente.

Codesto principio, or con manifestazioni vaghe e fantastiche, come nel Renan, or con tutto il rigore d'una dimostrazione scientifica, come in altri e più forti

pensatori, è il prodotto necessario e genuino dell'evoluzione razionalista del pensiero moderno. Ma esso doveva a sua volta generare due movimenti opposti: l'uno di ritorno alle religioni positive, l' altro d'una più profonda determinazione dei termini del problema.

Ciò che forma la debolezza tanto del razionalismo letterario del Renan, quanto del razionalismo scientifico d'uno Stuart Mill o d'uno Spencer, è l'affermazione della necessità che ha l' uomo di credere in in una causa dell'universo, la quale esista realmente. È vero che il Renan dice che il mondo crea a sè medesimo la propria spiegazione. Ma questa è una frase a cui non sta sotto nessuna compagine sicura di pensiero; così che il Renan stesso, nelle sue eleganti divagazioni, trasporta continuamente la spiegazione fuori mondo e la colloca nel trascendente. Il positivismo agnostico del Comte e del Littré, l'evoluzionismo meccanico dello Spencer, per non parlare del criticismo del Kant, sono tutti basati sulla distinzione dell'assoluto e del relativo, e sul concetto che nell'assoluto inconoscibile sta la ragione ultima del relativo conoscibile. Ora, dire all'uomo: la spiegazione dell' universo esiste, perchè l'universo ha una causa, ma tu non la potrai mai conoscere! — è dirgli una cosa alla quale egli non potrà mai acquietarsi. Se la spiegazione c'è, egli vuol conoscerla, e se non la può conoscere con la ragione, andrà a cercarla nella fede. Egli non può lasciare il trascendente nell'oscurità dell'inconoscibile; vuol averne la rivelazione, e si rivolge alla religione, che sola può offrirgliela. Di qui un apparente risveglio del fervore delle credenze religiose.

Ma insieme con siffatto risveglio s'è anche determinato un movimento in un senso opposto. Chi ammette l'esistenza d'una spiegazione e d'una causa del mondo, ammette implicitamente l'esistenza del trascendente. Difatto, per trovare il perchè di una cosa, bisogna uscirne; per trovare il perchè dell'universo, bisognerà pertanto uscir dall'universo. Ma non potrebbe quest'esistenza di una causa universale ed esterna essere un'ultima illusione della nostra intelligenza? Se supponiamo che all'universo non sia applicabile la categoria della causalità, per la quale l'effetto è prodotto da una causa che è fuori di lui, in tal caso noi non dovremmo dire: l'universo è perchè c'è una causa che lo fa essere. Dovremmo dire semplicemente: l'universo è perchè è. Se approfondiamo l'idea dell'essere, non troviamo forse che l'essere, esplicandosi nei fenomeni, costituisce un circolo chiuso da cui non si esce? Non arriviamo forse a quel monismo immanente, pel quale si ricongiungono e si confondono nell'essere il conoscibile e l'inconoscibile, il relativo e l'assoluto, il fenomeno e la sostanza? E da questa infinita e immanente unità, che tutte comprende le manifestazioni dell'universo, non esce forse luminosa e sovrana l'idealità della vita?...

[1896].

EDMONDO SCHERER

EDMONDO SCHERER[1]

Edmondo Scherer, di cui leggiamo la biografia narrata da un amico che ne conosceva i segreti del pensiero e della coscienza, fu uno di quegli spiriti profondi, versatili e comprensivi, i quali rispecchiano in sè le tendenze, le lotte, le aspirazioni, tutte le tristezze e tutta insieme la dignità del tempo in cui vivono. Egli, è vero, non ha lasciato nessuna opera grande, che possa dirsi duratura. La sua attività letteraria si è diffusa in mille rigagnoli, di cui forse col tempo si perderanno le tracce, malgrado il molto valore di quella critica ch'egli maneggiava squisitamente, e che aveva ereditata dal Sainte-Beuve. Lo Scherer ha troppo vissuto il suo pensiero per aver l'agio e la calma di riprodurlo in un'opera di lunga lena, che lo comprendesse tutto intero e lo presentasse riassunto alla contemplazione degli altri. Questo è del resto un fenomeno che più volte si verifica in un'epoca di critica e di rivoluzione nella coscienza e nel pensiero, come la nostra. La continua agitazione in cui si vive, il sentimento d'essere in

[1] *Edmond Scherer* par Octave Gréard, 1890.

uno stato di continua formazione, diremo meglio di continua trasformazione, tolgono la sicurezza necessaria alla creazione di un' opera determinata. Per chiudersi in sè stessi e scrivere un libro, bisogna avere una profonda convinzione del valore e della verità di ciò che si dice. Ora, una tale convinzione non va sempre d' accordo con la tendenza critica d'un pensiero che finisce per far la critica di sè medesimo. Ma gli uomini i quali sono usciti dalle strette del pensiero, conservando nell'anima questa specie d' esitazione incorreggibile, sono i più interessanti a studiarsi. La storia delle loro evoluzioni è un documento prezioso per la psicologia in generale, e per l'intelligenza del tempo in cui viviamo. Per quanto siano belle e importanti le cose che hanno fatte o scritte, essi valgono più dell'opera loro. È istruttivo studiarli in quello che han fatto, più istruttivo ancora studiarli in quello che sono stati.

Lo Scherer fu uno di codesti uomini. Chi leggeva i suoi mirabili articoli di letteratura, di morale, di politica, sentiva che sotto a quella discussione elegante e ardita era una base profonda e sicura di meditazione, di coltura, d' esperienza. La forza del pensiero e la serietà dell'indole si rivelavano in quegli scritti intere. Ma è la conoscenza delle vicende giovanili di lui, la storia della sua conversione, che illuminano interamente l'uomo e il pensatore, e ci danno la chiave del suo spirito. La storia intellettuale di Edmondo Scherer è una storia che s'è ripetuta e si ripete più volte nel mondo moderno, perchè è la conseguenza naturale dell' ambiente di coltura e di

critica in cui viviamo. È la storia di Ernesto Renan, di George Eliot, per dire nomi famosi, e insieme di tante nobili intelligenze, le quali nell'oscurità e nel silenzio della loro coscienza hanno lottato col terribile dilemma della fede e della scienza. È la storia dell'uomo che, pieno di speranza e d'entusiasmo giovanile, s'abbandona con tutta l'anima alla fede, ma che, non pago d'un sentimento che non sia sorretto dalla ragione, analizza, discute, commenta la fede da cui si sente animato. Pieno di fiducia, egli va applicando i metodi della critica alle cose della fede, nella certezza di trovare nel risultato de' suoi studii la prova e la dimostrazione di quella verità ch'egli prima semplicemente intuiva. Ma a poco a poco gli sorge davanti una rivelazione affatto inaspettata. Quella verità d'intuizione va lasciata com'è. Se si sottopone all'analisi razionale, essa si discioglie. Quest'analisi gli dimostra che la fede, storicamente guardata, posa su una base di sabbia. A poco a poco la sabbia si muove, e l'edifizio della fede si sfascia anch'esso con la base che lo sosteneva. Ricostruirlo, quest'edifizio, è impossibile per quell'uomo, perchè egli ha la coscienza della contradizione esistente fra l'elemento storico e l'elemento divino. Il documento storico non può più avere per lui un valore assoluto e divino, dal momento ch'egli ne ha scoperto l'origine relativa ed umana.

Cerchiamo di andare al fondo della questione. Il credente afferma egli pure l'impossibilità in cui è l'uomo di conoscere, da sè stesso, l'assoluto; ma afferma insieme l'esistenza dell'assoluto fuori del

mondo, e riconosce la possibilità che, in un dato momento storico, l'assoluto, per un atto di sua volontà, si sia rivelato al mondo. Il critico non ammette *a priori* codesta possibilità, perchè, secondo lui, l'uomo non può uscire dalla relatività delle sue cognizioni, come non può staccarsi quando cammina dalla sua ombra che l'accompagna. Non è dunque se non per l'effetto di un'illusione che l'uomo crede di possedere la conoscenza dell'assoluto; la sua religione non è, e non può essere, se non un antropomorfismo più o meno larvato. A tale affermazione si può rispondere vittoriosamente mostrando un libro, e dicendo: Qui c'è la scienza divina! Io credo che questo libro è piovuto dal cielo. Credo quindi più a quello ch'esso contiene, o che mi si dice contenga, che a tutte le vostre negazioni. — Ma guai se si spinge lo sguardo curioso o scettico nel libro: guai se crolla la fede nella divinità del libro! Allora le obiezioni della critica vengono addosso gigantesche e opprimenti. Nel documento che si è sempre creduto divino, si scopre la radice umana. La religione non è più la verità assoluta, bensì semplicemente quello che fu ed è creduto esser vero. Essa pertanto discende al livello dei fenomeni; e invece di spiegar gli altri fenomeni, richiede essa medesima d'essere spiegata alla stregua di questi.

Reputo non ci sia stato mai nessuno, e non ci possa essere, che sia ritornato indietro da quest'incredulità critica. Si ritorna indietro dall'incredulità mondana e filosofica; dalla mondana, che è quella che proviene da uno scetticismo interessato nei godi-

menti della vita; dalla filosofica, ch'è quella che si appoggia sopra un sistema di teorie campate in aria, e opposte al sistema della dogmatica religiosa. Ma quella che viene dalla convinzione che il documento creduto divino non possa essere se non un documento umano, e come tale lo sottopone all'analisi che lo scompone nelle fibre di cui è tessuto, è un'incredulità del tutto irrimediabile. Difatto, è una speranza irrazionale, un vano desiderio, di trovare nel libro stesso le prove della sua divina origine. Non possono valere per tali nè la bellezza della sua morale, nè i miracoli che ci narra. Quella bellezza può evidentemente essere il frutto d'un pensiero che, per quanto sublime, può essere umano; e i miracoli, che pur dovrebbero essere la prova suprema, noi sappiamo che pullulano in tutte le storie delle epoche superstiziose. La fede nella divinità del libro non può essere se non una fede *a priori*. Non è il libro che illumina la fede, è la fede che fa l'apoteosi del libro.

Non s'arriva a tale incredulità d'un colpo e di proposito deliberato, bensì a poco a poco, seguendo un'intenzione, la quale sulle prime è diametralmente opposta al risultato che si consegue. Il verme che rode la base della fede già da tempo ha iniziato l'opera sua, ma l'uomo ancora non se n'è accorto. Egli corre dunque all'esame dei libri divini, ci corre di cuore allegro, con la certezza che dall'esame verrà la conferma della sua fede. Poi, davanti ai risultati, comincia a far delle transazioni, a cedere terreno. Il residuo che si vuol salvare si riduce a un nucleo, che diventa sempre più piccolo; e finalmente un

giorno si scopre che il nucleo s'è disciolto completamente nelle nostre mani.

Non tutti, è vero, giungono fin qui. Alcuni riescono a fermarsi sul pendìo, e ad avvinghiarsi a qualche arbusto che incontrano per via. Ma gli spiriti conseguenti vanno in fondo, ed esauriscono tutta la potenzialità del movimento che li travolge. Uno, e dei più insigni, fra questi uomini conseguenti, è stato appunto lo Scherer.

***

Edmondo Scherer nacque nel 1815 in Parigi, da una famiglia protestante. Il fanciullo non diede per alcuni anni nessun indizio d'attitudine o di vocazione speciale; ma poi, mandato per qualche tempo in Inghilterra presso un ministro della Chiesa, vi riceveva una specie di rivelazione. La sua anima s'infervorava d'un tratto degl' ideali evangelici, e un esaltamento mistico s'impadroniva di lui. Da quel punto la sua vocazione parve determinata. Le alte facoltà della sua intelligenza dovevano esser tutte dedicate a servizio della fede, allo studio e alla propaganda delle verità cristiane. E non era questa sua decisione un fuoco fatuo, acceso in un'anima giovanile; era bensì il frutto di lunghe meditazioni, l'espressione di un'indole generosa e seria che cercava nella vita il dovere e la devozione a un alto ideale, la manifestazione d'uno spirito che non poteva restare indifferente alla soluzione dei più grandi problemi che si pongono davanti all'intelligenza umana.

Passati gli anni dell' adolescenza in Parigi, tutto

pieno del suo pensiero e della sua determinazione, lo Scherer, a ventun anni, si presentava all'Università di Strasburgo, per applicarsi alla Facoltà di teologia protestante. Qui egli trovava un maestro insigne, Edoardo Reuss. Erudito e critico profondo, questi apparteneva al Protestantismo liberale: a quel partito cioè che non solo ammette nel fedele il diritto d'interrogare e d'interpretare direttamente i libri della Bibbia, ma afferma che se è divino lo spirito di quei libri, ne è umana la lettera e l'espressione. Se pertanto è fuori di discussione lo spirito di quei documenti, non lo è la forma di cui si veste; la quale può contenere, come tutto ciò ch'è umano, errori e contradizioni, e dev'essere analizzata, a fin di scoprirvi, in tutta la sua interezza, la verità, che talvolta è velata per l'imperizia o l'ingenuità degli scrittori. Lo Scherer s'interessava vivamente alle lezioni dell'insigne scienziato, ma pur non ne divideva le opinioni: egli preferiva ancora la via stretta e sicura della dottrina che afferma l'origine divina, piena e assoluta, non solo dello spirito, ma anche della lettera della Bibbia. Al momento di consacrarsi al ministero, scriveva:

« Indietro, dunque, le immaginazioni della saggezza umana; indietro quelle teorie morte e menzognere che sognano una virtù senza rapporti, un Dio e una religione senza fede nel Crocefisso. Lungi da me ogni scienza, ogni poesia, ogni pensiero, ogni speculazione che s'allontani dalla parola divina! Io voglio essere un bambino, voglio condurre tutti i miei pensieri prigionieri sotto l'autorità della Bibbia e della croce; voglio essere di quelli di cui si dice: Felici coloro che non hanno veduto e che hanno creduto! ».

Con questo sentimento di ascetismo esaltato e di

pietà profonda, lo Scherer si dedicava all'insegnamento nella scuola libera di teologia, fondata in Ginevra, e ispirata all'ortodossia calvinista che riconosce l'ispirazione divina della lettera della Bibbia, il principio del peccato nell'uomo, la giustificazione per effetto della fede. Egli portava nell'insegnamento tutto il calore delle sue convinzioni. È però curioso, ed è già un sintomo interessante, udirlo uscire fin dalle prime in queste parole sull'impressione che la scienza produce sul giovane teologo che vi s'inizia:

« Quelli soli che ne hanno fatto l'esperienza possono sapere ciò che v'è di strano, direi di quasi spaventoso, nelle prime impressioni del giovane teologo. Chiamato a portare l'investigazione sopra una moltitudine di fatti e di dottrine ch'egli aveva accettato senza esame, è assai difficile che un dubbio momentaneo o parziale non s'innalzi nel suo spirito... L'incertezza, gettata nella sua anima su tante cose che gli parevano così semplici e sicure, è una fonte di crudeli agitazioni. Lo sguardo turbato da quei primi bagliori, dirò meglio da quelle prime tenebre, esagera tutto. Pare che il terreno ci manchi sotto i piedi. Ma è una situazione da cui si esce vincitori con le preghiere e con le lagrime.

« Senza Cristo », esclamava egli nel por fine a un corso di apologetica, « senza Cristo, Dio ci sfugge, il nostro cielo si spopola, il mondo par che si muova nello spazio in preda al caso, la storia diventa un meccanismo, la vita perde ogni senso, il cuore resta vuoto, e l'uomo si vede condannato a considerare le aspirazioni del suo essere religioso come una fantasmagoria psicologica, a soffocarle nelle cure della vita materiale, o a prestarvi orecchio, ma con disperazione ».

E più tardi, ancora scriveva:

« Dalla questione dell'ispirazione dipende l'esistenza stessa del Cristianesimo. Fuori del dogma teopneustico non v'ha autorità

per la Chiesa, non appoggio per l'uomo. Il problema della fede non ammette altra soluzione se non questo dilemma: o sottomettersi senza riserva, o lasciarsi sdrucciolare nell'abisso, che di grado in grado conduce allo scetticismo d'un Hume o al panteismo d'uno Strauss. La dottrina dell'ispirazione plenaria è la fortezza assicurata del cristiano. Colui che ha provato le angosce del dubbio, sente che la certezza, condizione prima d'ogni rivelazione veramente divina, è sola capace di offrire rimedio al nostro male. Senza questa condizione, l'uomo non potrebbe essere se non imperfettamente ricondotto a Dio. La sua fede e la sua vita vacillerebbero sempre, come la fiamma d'una candela esposta a correnti opposte. È per questo che una rivelazione generale e diretta non sarebbe stata sufficiente. Dio ce la volle dare fin nei particolari, e come scritta di sua mano ».

Tutto questo è verissimo. Il guaio è che la fede non si può infondere con ragionamenti i quali ne dimostrino la convenienza. La fede o c'è o non c'è. La fede è come una di quelle lagrime di cristallo, le quali, finchè rimangono intatte nella loro compagine, sono durissime, ma basta distaccare una particella tenuissima della loro estremità filiforme, ed ecco si scompongono, si sfasciano. Ora, è chiaro che quando lo Scherer parlava e scriveva in quel modo, faceva del rumore per non udir la voce del dubbio che gli sussurrava all'orecchio. La prima molecola della sua fede era già caduta, e la compagine così faticosamente tenuta insieme stava per sfasciarsi. La spinta decisiva a codesto lavoro dissolvente, ei l'aveva ricevuta da un corso di esegesi ch'egli medesimo aveva fatto. Da quello spirito colto e scientifico che era, egli aveva investigato oggettivamente e senza preconcetti i testi sacri, e la scienza e la fede s'erano trovate in faccia l'una dell'altra ed eran venute alle prese. L'una non

era meno esigente dell' altra, o meno gelosa d' una assoluta sincerità. Davanti a una difficoltà di questo genere, a un così fiero dilemma, gli animi deboli si rinchiudono nel silenzio o si salvano nell'ipocrisia. Gli animi eroici o rinnegano la ragione per star con la fede, o rinnegano la fede per star con la ragione. Il far l'una piuttosto che l'altra di codeste due cose è tutta questione di temperamento. Il temperamento appassionato o mistico ha l'eroismo della fede, il temperamento scientifico ha l'eroismo della ragione.

Lo Scherer, ch' era di questi ultimi, abbandonava la dottrina dell'ispirazione divina, costretto dalla sua ragione a vedere nei libri sacri documenti umani. Ma la rivoluzione del suo spirito non si compì tutta d'un colpo. Egli rimase per qualche tempo in quel campo di mezzo, dove si raccolgono coloro che, pur devoti al rigore della scienza, vogliono conservare ancora la fede nel Cristo.

« Voi chiederete », egli scrive, « che cosa resti del Cristianesimo quando ne sia tolto il dogma dell'ispirazione? Resta Gesù Cristo. Che resti della Scrittura? La storia di Gesù Cristo. Che resti alla fede? La persona di Gesù Cristo. Egli è il principio e la fine, il centro e il tutto. No, io non ho rinunziato al Vangelo perchè mi son distaccato dal fondamento caduco dell'ortodossia. Oserei dire che ho perduto il Nuovo Testamento per ritrovarlo. La Chiesa può essere in pericolo, può soffrire la predicazione evangelica, perchè noi ci poniamo nella realtà dei fatti? L'esame non discioglie quello che tocca. La fede è indipendente dalla scienza. Appartiene a un'altra sfera. Quanto a me, non cesserò di dire a tutti, e di ridire a me stesso, una parola che dovrebb'essere la nostra comune parola d'ordine: Noi crediamo in Gesù Cristo; crediamo insieme nella verità ».

*
* *

Se si fosse fermato qui, lo Scherer avrebbe potuto continuare a chiamarsi cristiano; ma il suo spirito rigorosamente logico non gli permetteva nemmeno di sostarvi a lungo. È uno spettacolo altamente interessante, e direi anche commovente, quello di seguire un uomo come lo Scherer in questo lavoro di graduale e inevitabile demolizione. Poco dopo aver scritto le parole che abbiamo riportate, egli s'accingeva a fare, nella sua scuola di Ginevra, un corso sulla vita di Gesù. In testa alle note che gli dovevano servire per le lezioni, si legge:

« Spirito del corso. — Confidenza nella verità; lotta con la realtà dei fatti, nella certezza che ne uscirà una benedizione. Due soli punti di vista possibili: quello dell'autorità, cioè dell'ispirazione assoluta che ordina di abdicare; quello della ricerca seria, pia, ma inesorabilmente scientifica. Rispetto e sincerità. Nessuna negazione sistematica, nessuna affermazione precipitata. Negazione, condizione indispensabile della riflessione, conseguentemente condizione della fede; la quale, come il corpo umano, elimina per analisi tutto quanto le è eterogeneo, e s'assimila tutto quanto le conviene ».

Sebbene, egli diceva, noi non abbiamo se non narrazioni monche e incerte della vita di Gesù, pure non havvi personaggio antico o moderno, la cui immagine sia penetrata più in fondo al cuore dell'umanità. Ed era quell'immagine ch'egli voleva far risplendere nella coscienza dei suoi uditori.

Appunto per questo, voleva l'esame assolutamente

libero dei testi. La Bibbia, per lo Scherer arrivato a codesta fase della sua trasformazione, non è in ogni sua parte la parola di Dio, ma la contiene. La Bibbia è stata una fonte di puerili invenzioni, un alimento per la pietà superstiziosa, il campo chiuso delle dispute teologiche; ma essa ha trionfato della stoltezza degli uni e della negazione degli altri. Trionferà ancora, e continuerà pur sempre a consolare i dolori e a tranquillare le coscienze. Queste le affermazioni dell'inquieto pensatore. Ma era possibile che uno spirito conseguente come il suo si fermasse su questo terreno oscillante? Il concetto storico della Bibbia, come l'aveva stabilito Schleiermacher, con le sue diversità d'epoche e le sue ineguaglianze d'ispirazione; la fede " in un Cristo storico, riconosciuto, salutato, abbracciato dalla coscienza "; erano bastati alle esigenze della sua ragione, nel momento in cui egli scoteva il giogo dell'autorità assoluta dei testi. Ma intanto che Scherer lo predicava, questo Cristo storico, la critica e la meditazione continuavano il loro lavoro nel suo pensiero e nella sua coscienza. Il Cristo storico perdeva il suo carattere divino. Non era più per lui un personaggio trascendentale, un oggetto di fede, bensì un amico, un fratello, un essere della nostra specie, per quanto unico e incomparabile; il più grande tra i figli degli uomini, colui il cui esempio resta per sempre il nostro ideale, la cui parola è l'eterno nutrimento delle anime affannate.

« La rivoluzione più profonda che possa trasformare la nostra vita », egli scriveva sotto l'impressione di ciò ch'era in lui avvenuto, « è quella che si compie quando l'assoluto ci sfugge,

e coll'assoluto i contorni precisi, il santuario privilegiato, e gli oracoli della verità. È difficile dire quale sia l'agitazione del nostro cuore, quando riconosciamo che la nostra Chiesa e il nostro sistema non hanno il monopolio del bene e del vero; quando scopriamo che non v'ha errore che non contenga una particella di verità; non verità che non sia parziale, ristretta, incompleta, affetta di errore; quando il relativo ci appare come la forma dell'assoluto nella terra, l'assoluto come uno scopo eternamente inseguito ma eternamente inaccessibile, e la verità come uno specchio, rotto in molti frammenti, che riflettono tutti il cielo, ma di cui nessuno lo riflette tutto. Fino a quel momento la sottomissione era bastata; ora l'esame diventa un dovere. L'autorità e l'assoluto sono scomparsi nel medesimo tempo; e siccome la verità non è in nessun luogo, concentrata fra le mani d'un solo depositario, dobbiamo d'ora innanzi cercare, provare e scegliere ».

Arrivato a codesto punto, l'evoluzione del pensiero dello Scherer era compiuta.

La fede in una religione positiva non è ammissibile se non s'ammette la possibilità della rivelazione dell'assoluto. Ora la ragione, abbandonata a sè stessa, riconosce che l'assoluto non è intelligibile all'uomo, e se non lo è, dev'essere insieme illusoria ogni nostra affermazione che ne implica la conoscenza. Quella che noi crediamo una rivelazione dell'assoluto, non è se non un fenomeno relativo, il quale noi trasformiamo in una larva dell'assoluto per sodisfare l'esigenza del sentimento. Non possiamo escir da noi stessi; siamo tuffati nella relatività della nostra intelligenza e delle nostre sensazioni, diremo meglio, la relatività è la nostra natura. Il critico, il quale riconosce che la sola ragione per credere alla rivelazione del divino è la supposta divinità di documenti, che non si possono

credere divini se non per un atto di fede, recide inevitabilmente, quando egli non possegga questa fede *a priori,* ogni vincolo con la religione positiva; e al concetto d'una divinità determinata e storica viene a sostituire l'altro concetto, d'un *divenire* divino che si elabora nella coscienza degli uomini.

« L'edifizio del mondo antico », scriveva lo Scherer, « riposava nella fede all'assoluto. Religione, morale, letteratura, tutto portava l'impronta di quella nozione. Non si conoscevano se non due cause: Dio e il demonio; due schiere fra gli uomini: i buoni e i cattivi; due posti nell'eternità: la destra e la sinistra del giudice. L'errore era tutto da una parte, la verità tutta dall'altra. Oggi, nulla è per noi nè verità nè errore. Noi non conosciamo più la religione, ma delle religioni; la morale, ma dei costumi; i principii, ma dei fatti. E per conseguenza, che meravigliosa comprensione della storia! La filiazione dei popoli, il progresso della civiltà, il carattere dei tempi, il genio delle lingue, l'essenza delle religioni, son tutte rivelazioni dovute alla scienza moderna... L'ordine, è l'essenza delle cose, che una verità non sia completa se non comprende il suo contrario; che un'affermazione metta capo a una contradizione per innalzarsi a una conciliazione superiore; che la cosa del momento, il fatto dell'ora presente, non abbia se non una realtà fuggitiva, una realtà che consiste nella sua scomparsa come nella sua apparizione, una realtà che si produce per esser negata appena affermata. L'esistenza è un semplice *divenire.* Non vi è una verità definitiva, non vi sono se non delle verità che si preparano distruggendosi ».

*
* *

Nel 1861 Edmondo Scherer, quel medesimo Scherer che aveva scritto tante pagine ferventi, proferite tante parole ispirate a una fede mistica e rigorosa, pub-

blicava uno studio su *Hegel e l'hegelianismo*. Codesto studio magistrale riassume il suo pensiero, e rimane uno dei documenti più notevoli e istruttivi della crisi del pensiero moderno.

Il nostro critico espone con elegante chiarezza il sistema hegeliano; e dopo averne ammirato la gigantesca costruzione, dimostra come anche quel sistema non sia se non il gioco d'una fantasia potente. L'Hegel ha voluto trovare l'assoluto nell'idea che si esplica e si concretizza nel mondo. È caduto pertanto nell'errore di coloro i quali presumono definire l'assoluto, e non s'accorgono che con la stessa opera loro distruggono la meta che voglion toccare. Un assoluto che si definisce è una contradizione nei termini. Una cosa che si definisce, e di cui s'afferma l'esistenza, implica la definizione e l'esistenza di un'altra cosa opposta ed equivalente, e i due termini contradittorii vengono poi a identificarsi in una sintesi più alta. Così il nero implica l'esistenza del bianco, e i due termini s'identificano nel termine più alto, ch'è il colore. Ma l'assoluto, appunto perchè tale, dev'essere al di sopra di questa necessità. Se non lo fosse, non sarebbe più assoluto, sarebbe relativo. È questo lo scoglio a cui vengono a urtare tutti, senza eccezione, i sistemi filosofici. Non c'è se non la credenza, la fede, la quale intuisce e non ragiona, che possa sottrarsi all'inevitabile naufragio. L'Hegel, non meno degli altri, si lasciò attrarre dalle illusioni del sistema, e oltrepassò il segno a cui doveva fermarsi. Tuttavia egli ha il merito d'aver gettato nel mondo alcune idee, che son diventate la base dell'intelligenza e dello

scibile moderno. La prima è che la ragione è immanente al mondo ed è fine a sè medesima. Il mondo, nel suo progressivo svolgimento, è la manifestazione d'una logica che sta nella sua stessa essenza. Il mondo, infine, non è se non la ragione che si determina. È quest'idea che sta alla base del principio fondamentale delle leggi della natura. Noi sappiamo che queste leggi esistono, che sono necessarie e intangibili perchè sono la natura stessa. Non possono essere tolte alla natura, perchè non furono poste alla natura. Se fossero tolte, sarebbe tolta la natura, il mondo. L'esistenza è la giustificazione di quello che esiste; esiste perchè non può non esistere. Or quest'idea è la garanzia della scienza; la quale non può reggersi, quando s'ammetta la possibilità dell'arbitrio, l'azione d'una volontà esterna al mondo. Senza il concetto, o palesemente affermato o inscientemente ammesso, d'una logica immanente, il pensiero brancola nel vago e nel buio, come brancolava nel medioevo.

L'altra idea grande e feconda del sistema hegeliano, è quella del *divenire* continuo del mondo. Il mondo non è fatto, ma si fa. Ogni cosa, nel gran mare dell'essere, appunto perchè è relativa, sorge da una cosa che fu, vive un istante, e scompare in una cosa che sarà. Non c'è nulla di fisso, di determinato. Tutto è azione, tutto diventa, tutto è in un incessante processo formativo. La verità non si trova una volta per sempre: la verità si va sempre cercando, diremo meglio, si va sempre creando. Non v'è una religione, una scienza, una morale: vi sono delle religioni, delle scienze, delle morali; vere, ciascuna

di esse, al momento in cui sono apparse, determinate da quelle che le hanno precedute, e determinanti quelle che successero. Tutto, da un tal punto di vista, diventa storico. Nulla val la pena d'essere studiato per sè stesso: tutto è interessante, se si studia ne' suoi processi d'origine, di trasformazione, di decadenza.

Chi ben guarda, deve riconoscere che codeste idee hegeliane costituiscono davvero l'essenza dello spirito moderno. Esse sole han reso possibile quel gran movimento critico, ch'è il tratto caratteristico del secolo nostro. A quest'ambiente che ci avvolge non poteva sottrarsi nemmeno il Cristianesimo. Il Cristianesimo è apparso anch'esso un fenomeno transitorio, soprattutto nelle sue manifestazioni dogmatiche e storiche. Non può essere la verità assoluta. È un fatto considerevole nella storia, ma un fatto che, come gli altri, ha avuto i suoi antecedenti e deve produrre i suoi conseguenti. Frutto d'una lunga elaborazione della coscienza umana, destinato a preparare altre elaborazioni, esso non rappresenta se non una delle fasi della trasformazione universale.

***

Lo studio della conversione di Edmondo Scherer è interessante al pari di quella del Renan e di George Eliot, perchè ci dà la chiave dell'incredulità moderna. La quale viene da ragioni completamente diverse da quelle che promovevano l'incredulità nel passato, e dimostra come quest'incredulità possa essere l'aspi-

razione genuina ed efficace d' uno spirito profondamente religioso, che tale si conserva nella sua stessa negazione. La coscienza religiosa in uomini com'era lo Scherer, esige una perfetta sincerità. Il giorno in cui l'assoluto nel quale credevano si scioglie nelle loro mani, essi non possono tendere un inganno a sè medesimi per tenerlo in vita, e per farne ancora oggetto della loro adorazione, della loro fede, della loro speranza. La religione è una filosofia del mondo, basata sull'esistenza d'un assoluto, determinato e rivelato. Il giorno in cui essi comprendono che quest'assoluto non è se non un'illusione che gli uomini creano a sè medesimi, la religiosità stessa del loro spirito impedisce loro di transigere con la ragione e di fermarsi a mezza strada.

« Sopraggiunta la crisi », scrive il biografo dello Scherer in una bella pagina, « dopo che l'assoluto aveva cessato di avvincere il suo pensiero, o piuttosto, com'egli medesimo diceva, dopo che nel suo spirito l'assoluto s'era divorato da sè, egli si è attaccato al relativo con lo stesso ardore di passione. Nell'assoluto egli credeva di poter trovare la verità che inseguiva, la verità in cui aveva fede. Ma ecco che il fatto gli è apparso nella sua verità relativa, ed egli allora non vede più che il lato relativo delle cose: il bene nel male, il male nel bene, semplici formole nei dogmi, immagini nelle nozioni fondamentali della religione. A questa filosofia ha tutto sacrificato con la medesima risolutezza con cui prima sacrificava tutto alla fede. Principii, opinioni, conoscenze, non v'era nulla ch'egli non fosse pronto a gettare nel torrente delle cose contingenti, che scorre e travolge l'umanità. Invano lo si richiamava alla felicità del credere, alla bellezza della fede, alla virtù dei fedeli. La virtù, la bellezza, la felicità non sono la verità. Come nel passato, egli udiva ancora una voce che gli gridava: Avanti,

avanti! Ed andava avanti, diritto avanti a sè, inflessibilmente, spezzando, stritolando tutto nel suo cammino, dovesse pur anche, giunto alla meta, non trovar nulla! ».

Uno dei tratti più salienti e caratteristici di codesti spiriti profondamente religiosi, i quali diventano irreligiosi perchè, avendo perduto l'oggetto della loro religione, non sanno più fingere, innanzi a sè stessi e agli altri, d'averlo ancora, è di conservare quella ch'io direi la sensibilità religiosa. Davanti ai supremi misteri dell'assoluto e dell'infinito, di cui non accettano nessuna determinazione, ma di cui non negano l'esistenza, essi s'inchinano nel sentimento veramente religioso di un'arcana necessità; e insieme essi comprendono, meglio d'ogni altro, il valore relativo della forma religiosa, e sono profondamente rispettosi della fede degli altri, quando è sincera. Lo Scherer, che aveva fatto della libertà di esame la norma della sua vita, la fonte delle sue convinzioni, non ammetteva nelle questioni religiose lo scherno, e nemmeno il sorriso. Diceva: " Non si parla di Dio fra le bottiglie „. Entrava a fronte alta in tutte le controversie; non ascoltava le ciance schernitrici e stolte dei libertini.

Il razionalismo rigoroso e perfettamente logico della sua mente gli aveva fatto abbandonare la religione positiva. Il Cristianesimo, come abbiamo visto, non poteva esser più per lui che un fatto storico. Ma egli non ha mai cessato di riconoscere tutto il valore di quel fatto. Per lui, il discorso sulla montagna aveva scavato un abisso fra l'umanità che l'aveva preceduto e l'umanità che l'ha seguito. Se il Cristianesimo non era più per lui la spiegazione metafisica dell'u-

niverso, era pur sempre un'immensa rivoluzione, la quale aveva gettato nel mondo uno spiritualismo appassionato, e aveva promessa l'apoteosi dell'infelicità. Le altre religioni, escluso il solo buddismo, sono la consacrazione della forza e della potenza. La religione di Cristo è la consacrazione della debolezza e della sventura; è un grido di protesta che s'innalza al cielo, e a cui il cielo risponde con la visione dell'invocata retribuzione. Finchè vi saranno infelici sulla terra, il Cristianesimo non morrà. Nella sua intima essenza, il Cristanesimo è profondamente umano, è la miglior risposta che gli uomini abbiano trovata all'enimma dell'ingiustizia e della sventura imperanti nella vita. Ed è per questo che l'uomo, il quale ha vissuto in lui, lo ha compreso, lo ha amato, ed è poi dalla logica della sua ragione costretto a uscirne, lo rispetta, lo ama ancora, non cessa di studiarlo, e vi vede una delle forze più efficaci che sorreggono nel viaggio terrestre la sofferente umanità.

UN' ASCENSIONE AL MONTE ROSA

UN'ASCENSIONE AL MONTE ROSA

Ho sempre avuto un affetto riverente per il Monte Rosa, per questa bella e gioconda montagna che si innalza sublime al nostro orizzonte, e signoreggia il piano lombardo. Quel gran monte, così massiccio nella sua mole, così spezzato nel suo profilo, così mutabile, se è permesso dirlo, nella sua espressione; il quale al mattino sorride e s'inghirlanda di rose, al meriggio si vela di diafani vapori, al tramonto nereggia severo sul rossore del cielo: m'è sempre apparso, fin da quando ero fanciullo, come un gigante amico che ci guarda, ci conosce, ci protegge, prende parte alle nostre vicende. È sempre con un sentimento di gioia quasi domestica che, dopo qualche assenza, io lo riveggo sorridente all'orizzonte. Senza quella lontana e splendida figura, non saprei immaginare nè il mio paese, nè la mia casa.

Era dunque naturale che provassi il desiderio di conoscere da vicino quest'amico imponente e benevolo, con cui da tanti anni sono in corrispondenza ideale. A dire il vero, io ho una gran riluttanza a conoscer da vicino le persone illustri, perchè troppe volte

quella conoscenza me le ha sciupate del tutto. Ma nel Monte Rosa avevo fiducia.

....Solem quis dicere falsum
Audeat?

domanda Virgilio. E chi potrebbe credere che la mole sublime della raggiante montagna non abbia a mantener tutto quello che promette a chi intende dal piano lo sguardo desioso nella sua bellezza lontana ed eterea?

Ma s'io volevo stringere la mano a quell'amico, bisognava che non m'indugiassi. Essendo ormai giunto

in quella parte
Di mia età, dove ciascun dovrebbe
Calar le vele e raccoglier le sarte,

correvo il rischio di non trovar più in me stesso le forze necessarie all'impresa. E partii; ma non solo. V'era, nella nostra piccola brigata, un certo sistema di compensazione, perchè se io portavo sulle spalle il pondo di dieci lustri (mi si conceda il pietoso eufemismo), i miei compagni rappresentavano il fiore della vigoria, scaglionati com'erano su una scala discendente che dai trent'otto andava ai ventiquattro anni.

Il disegno prestabilito era di attraversare, salendo da Macugnaga, per il passo del Weissthor, la giogaia alla destra del gran colosso; discendere dall'altra parte fino all'albergo del Riffel, per poi tentare, prendendo il dorso della montagna, l'ascensione della

vetta più eccelsa, la Dufour-Spitze. Percorrendo questa strada, si sarebbe toccata con mano la struttura di quella mole enorme. Infatti, il Monte Rosa ha una figura così cospicua nel paesaggio lombardo, perchè esso è una sentinella avanzata delle Alpi; diremo più esattamente, è un immane sperone che le Alpi protendono al sud. Le Alpi, fino al Sempione, corrono, con direzione approssimativa, da levante a ponente; ma giunte al Sempione, piegano improvvisamente a sud, con una serie di picchi sublimi, ultimo e più sublime di tutti il Monte Rosa. Dal piano lombardo, volgendoci ad occidente, vediamo davanti a noi quell'immensa parete che discende a sud, e passiamo in rassegna tutto il drappello allineato dei prodigiosi colossi, cominciando dal tavoliere nevoso del Monte Leone, per passar poi alle moli appuntate del Fletschorn, del Laquinhorn, alle piramidi gemelle dei Mischabel, alla massiccia Cima d'Jazi, per discendere nell'avvallamento della Fillarkuppe, e risalire d'un colpo alle superbe altezze del Monte Rosa, che incorona con un serto di sei cime la sua mole splendente. Cinque di esse hanno quasi un'eguale altezza; l'ultima, la Piramide di Vincent, che noi vediamo dal piano in tutta la sua bellezza, è alquanto meno alta, ma supera ancora i 4000 metri. Dopo questa piramide, la parete del Rosa discende rapidamente alle Alpi e Prealpi della Valsesia, e la relativa umiltà dello sgabello su cui, alla nostra sinistra, vediamo innalzarsi il masso della potente montagna, giova ancora ad aumentare l'impressione della sua grandezza. Questo è lo spettacolo che noi

contempliamo, guardando la faccia orientale del monte.

Sulla faccia opposta, la scena è assai diversa e non meno imponente. Le Alpi, dopo aver gettato a sud questo masso gigantesco, che non cede d'altezza se non al solo Monte Bianco, ripigliano la direzione da levante a ponente. Il Monte Rosa che volge verso noi la sua parte orientale, e ci guarda dall'altezza dei suoi 4600 metri, sulla parete opposta, o diremo meglio sul suo dorso, s'unisce a un complesso poderoso di costruzioni rocciose, che ha una direzione perfettamente normale a quella su cui si svolge il profilo che vediamo. È precisamente in corrispondenza alle ultime due cime, la Parrot-Spitze e la Piramide di Vincent, che il Monte Rosa spinge, verso occidente, un potente contrafforte, il giogo del Lys, a cui succede, sempre allineata da levante a ponente, una serie di montagne non meno enormi di quelle che precedono il Monte Rosa, scendendo da nord. Naturalmente, quella catena, normale alla fronte del Monte Rosa, è a noi nella pianura completamente nascosta. Possiamo dire pertanto che il Monte Rosa sorge al punto d'incontro di due grandi linee di sollevamento, l'una nella direzione del meridiano, l'altra del parallelo. All'angolo di contatto delle due linee, sotto la spinta di due forze confluenti, è sorto l'immane colosso, che da migliaia o milioni d'anni sta lì piantato a ricevere i primi baci del sole nascente, e assiste impassibile alle vicende della natura e degli uomini, delle quali è teatro la vasta pianura che gli si distende al piede.

Partimmo da Macugnaga per il passo del Weisthor, una notte serena. Il grazioso paesello che si annida con le sue sparse casette, la sua chiesuola, i suoi verdi prati, sotto il riparo della gran morena frontale del ghiacciaio che riempie il bacino orientale del Rosa, era avvolto nelle tenebre, perchè la luna era già tramontata dietro gli altissimi monti della valle angusta. Si camminava al lume della lanterna, tutti intenti a non porre il piede in fallo. Ma di mano in mano che ci s'arrampicava sull'erta, la quale serpeggia prima sulla morena e poi affronta direttamente la ripida parete del monte, il cielo s'imperlava dei pallidi chiarori dell'alba vicina, e uno spettacolo che diventava sempre più grandioso ci accompagnava nella lenta e faticosa ascesa. Sotto di noi vedevamo il potente ghiacciaio che colma l'anfiteatro, formato dalla parete del Rosa e del vallo che separa il bacino di Macugnaga da quello di Alagna, e che s'incurva fin sopra Macugnaga col picco eccelso del Pizzo Bianco. Si vedeva la morena sinistra così regolarmente disposta che pareva fosse l'opera di un diligente ingegnere; si vedeva quell'immane confluenza di fiumane di ghiaccio, che ci dà l'impressione d'un movimento gigantesco improvvisamente fermato, e che potrebbe da un momento all'altro ricominciare irresistibile e tremendo. Ma soprattutto non mi stancavo d'alzar lo sguardo alla mole che mi sorgeva di faccia, e che quasi mi pareva di toccar con mano. Ecco l'estrema punta settentrionale del Rosa, la Nord-Ende, col suo profilo così caratteristico e così a noi familiare; ecco la gran parete

verticale, che manda al mattino i suoi rosei riflessi agli abitanti del piano. Questa parete sembra inaccessibile, ed era ritenuta tale, ma fu vinta anch'essa. Ha voluta però una vittima, il Marinelli, ucciso da una valanga.

Oh spettacolo incantevole! Mentre noi siamo ancora nei freddi chiarori del crepuscolo, ecco una striscia dorata si posa sulla neve che incorona la Nord-Ende; ecco un'altra striscia sulla punta vicina; ecco tutto il profilo del Rosa è orlato dal sole nascente. E le cime circostanti, il Pizzo Bianco, la cresta delle Loccie, la Fillar Kuppe, la Cima d'Jazi, quasi rispondendo ad un cenno, tingono anch'esse di luce dorata il candore delle nevi intatte. È come un inno di gioia che quelle vette aeree innalzano al cielo. E intanto si sale, si sale sempre. Il silenzio di quei deserti sublimi è interrotto di quando in quando da un fragore profondo, come d'un colpo di cannone ripercosso dagli echi dei monti circostanti. Sono le valanghe, che sotto l'azione del sole precipitano, a brevi intervalli l'una dall'altra, lungo la parete verticale del Rosa. Ecco guadagnato un certo pendio, coperto di massi rotolati; ecco un campo di neve, una strettoia fra le due cime d'Jazi e di Rofel, un altro campo di neve più lungo e ripidissimo, e finalmente la faticosa, non facile scalata d'un accatastamento di massi ciclopici, e, dopo circa sette ore d'incessante ascesa, eccoci al colle. Qui sostiamo.

Lo spettacolo s'è mutato. Le nebbie, che durante la nostra salita andavano leggermente elevandosi dalle valli italiane, si sono addensate, e formano una spe-

cie di sipario sulla faccia orientale del Monte Rosa, ma non passano sull'altro versante. La Cima d'Jazi, ch'è a due passi da noi, segna una linea nettissima di separazione: da una parte le nubi, dall'altra il sereno più puro. Spingendo lo sguardo al di là del colle, già scorgiamo da lontano la bizzarra piramide del Cervino. Ripreso il cammino, ci trovammo davanti un'immensa distesa di nevi. È lo sterminato nevaio che discende verso occidente sopra un piano inclinato, interposto fra la Cima d' Jazi e la Nord-Ende, e ch'è uno dei massimi confluenti del gran fiume di ghiaccio che colma la valle del Gorner. Piegammo alcun poco verso sud, girando la Cima d'Jazi, e poi riprendemmo a discendere verso occidente. La neve ci sosteneva ancora, e diminuiva la fatica, che sarebbe stata enorme se le nostre gambe vi si fossero, come spesso avviene, sprofondate. Ci avvicinammo alla Nord-Ende, tutta luccicante al sole nella sua armatura di tersissimo ghiaccio, ed io salutavo con gioia quel profilo tanto noto, impresso nella mia memoria come quello d'una persona amica.

Ecco che più avanti ci si rivela il dorso del Monte Rosa. L' aspetto è affatto diverso da quello che ci è familiare. Non vediamo più gli aerei pinnacoli, le pareti precipiti, quel complesso di forme audaci che richiamano l'immagine d'una cattedrale gotica dalle prodigiose dimensioni; vediamo invece delle potenti fondazioni, delle costruzioni massicce, che s'addossano le une alle altre fin sulla vetta, qualche cosa di solido e di tozzo che è messo lì a sostegno e a puntello degli aerei ardimenti della parte opposta.

La montagna, veduta da questo versante occidentale, perde quel carattere d'indipendenza, d'isolamento, di sovranità, che forma la sua bellezza sul versante italiano; non è se non un elemento d'un grande sistema di cui essa pure fa parte. Infatti quanto più si avanza, e tanto più imponente si scopre allo sguardo la catena, che, come già dissi, spiccandosi dal dorso del Monte Rosa, corre da levante a ponente nella direzione normale delle Alpi centrali.

Il ghiacciaio su cui si cammina discende ripidissimo nella valle del Gorner, e finalmente vi si precipita. Qui lo si abbandona, e si prende una scogliera nuda, che forma appunto la sponda destra del ghiacciaio del Gorner. Ci fermiamo, e volgiamo intorno lo sguardo stupefatto a uno spettacolo d'indescrivibile grandezza. Una serie d'imponenti e scintillanti montagne si allinea sulla sponda sinistra del ghiacciaio. È il contrafforte che si stacca dal Monte Rosa e che, dopo essersi lievemente abbassato nel giogo del Lys, si spinge a spettacolose altezze, e forma il Lyskamm, una montagna pesante, poderosa, che finisce con una gran cupola coperta di neve splendente. È un' architettura priva d' inaspettati ardimenti e di scorrettezze sublimi, ma imponente per la robustezza e la grandiosità della compagine. Ecco, dopo il Lyskamm, i Gemelli, Castore e Polluce, due coni d'eguale altezza: Castore, tutto coperto del suo candido mantello, Polluce, irto, da un lato, di rocce nerastre. Ma più meravigliosa è la montagna che li segue, il Breithorn, la quale, con le sue opere avanzate verso la valle, con le sue torri, con le sue

spianate, meglio che una montagna pare una fortezza costrutta da una tribù di Titani. Dal Breithorn si discende a un gran piano nevoso: è il passo del Theodule. E finalmente nel fondo della scena, quasi a chiusa della valle, ecco la fantastica apparizione del Cervino: il Cervino, che innalza diritta la sua piramide, perfetta come quella di Cheope, solo che il vertice si piega bizzarramente e lievemente da un lato. Veduta a quest'ora in cui il sole già discende verso di essa, in mezzo all'aria vaporosa e trasparente che la circonda e tempera la crudezza degli spigoli, fra tanto bagliore di nevi e di ghiacci, questa piramide che sorge d'un tratto, separata per un lieve avvallamento dalle moli massicce che la precedono, è un oggetto di suprema eleganza; è la creazione d'un artista che sapeva servirsi mirabilmente dell'effetto dei contrasti.

Da tutte queste montagne, ma più ancora dai bacini che s'interpongono fra l'una e l'altra, si rovesciano enormi fiumane di neve e di ghiaccio nel gran letto centrale del ghiacciaio del Gorner, che tutto raccoglie e confonde nella sua corrente, larga all'origine più di due chilometri. Questa scena, contemplata in un giorno sereno, piena di luce, di candidezza e d'azzurro, ha uno splendore abbagliante; ma ci stanca. Codesti ammucchiamenti di purissima neve, queste pareti di ghiaccio che tagliano luccicanti sull'azzurro del cielo, non interrotte se non da qualche isolato ammasso di roccia nereggiante e nuda, sono uno spettacolo sublime, che affatica lo sguardo e pesa sull'anima. In quell'orgia di splendori, la sa-

zietà ci opprime. L'assenza completa della vita, e la monotonia degli effetti ottenuti con due soli colori, il bianco e l'azzurro, mi davano l'impressione d'esser davanti a un paesaggio d'un altro pianeta, a cui mi sentissi estraneo. Oh un cantuccio ombreggiato e fiorito in un bosco, in un prato, con un breve orizzonte, sotto a una siepe, ma in cui si senta, si vegga la vita che ferve nella natura...! Per un tal cantuccio io darei tutto il cristallino e morto splendore di questa scena impareggiabile.

Con siffatte riflessioni m'avanzavo coi miei compagni sulla brulla scogliera che conduce all'albergo del Riffel. La via non è breve, e segue in alto il ghiacciaio del Gorner. Son tre ore di cammino da aggiungere alle dodici che già abbiamo compiute. Finalmente s'abbandona il ghiacciaio, si volge a destra, si costeggia un laghetto, ed eccoci all'albergo. Siamo ancora a 2600 metri d'altezza. Non una pianta, magri pascoli, una natura nuda e severa. La gran giogaia del Rosa e del Lyskamm è nascosta; solo si veggono gli ultimi speroni del Breithorn e, proprio davanti, il fantastico Cervino. Ma la valle si sprofonda ripidissima, e lo sguardo seguendola rivede infine il verde delle piante, e giù nel fondo, in mezzo agli abeti, il villaggio, o diremo meglio i palazzi di Zermatt. L'albergo del Riffel è destinato a sosta o a punto di partenza per coloro che vogliono ammirare lo spettacolo del ghiacciaio, o tentare qualche ascensione. La folla dei viaggiatori abita a Zermatt, mille metri più in giù, dove si son costrutti per contenerla grandiosi edifizii, i quali urtano, nel più deplorevole con-

trasto, cogli umili e pittoreschi casolari che s'appiattano al loro piede. Quella folla è composta esclusivamente d'Inglesi. Si direbbe che la valle è loro proprietà. I Tedeschi, oggi così numerosi in ogni luogo, qui son rari come i Francesi. D'Italiani se ne vede, di quando in quando, qualcuno, come avviene talvolta nei nostri climi di qualche gru smarrita per l'aria. Già si sa che per gl'Italiani l'Engadina è l'ultima Tule delle valli alpine.

Quest'invasione d'Inglesi che, dal più al meno, si verifica in ogni parte del continente, è un fenomeno veramente degno d'osservazione. In primo luogo, rivela una grande ricchezza. Queste turbe innumerevoli di viaggiatori vogliono dire una ricchezza enormemente diffusa. Se gl'Italiani viaggiano in pochi, è anche perchè pochi son coloro in grado di farlo. Guardata da vicino, quella gente dà l'impressione della forza e della serietà. Tutto ciò che fanno, lo fanno col proposito di riuscire il meglio che sia possibile; non pigliano mai niente, nemmeno i divertimenti, nemmeno i giuochi, con quell'insanabile indifferenza, con quel sorriso schernevole, ch'è nostra prerogativa. Certo, v'ha in essi una buona dose di ingenuità; ma l'ingenuità è un fiore che sboccia sulle piante che hanno intatte e sane le radici. Se ne vedevano molti, uomini e donne, sparsi per la valle a disegnare e a dipingere. Per verità, non facevano che sgorbi, ma vi s'applicavano con un'intensità di attenzione che era segno d'una grande intensità di volere. La qualità più preziosa nell'uomo è appunto l'intensità del volere; perchè se è chiaro che chi la

possiede e l'applica male farà degli sgorbi, è ancor più chiaro che chi non la possiede affatto, non farà mai niente al mondo, nemmeno di bene. Insomma gl'Inglesi, e anche i Tedeschi, sono quasi immuni della malattia di cui noi siamo tutti infetti: il dilettantismo, cioè quella disposizione per la quale noi intraprendiamo una cosa a condizione di lasciarla cadere appena ci procuri un po' di fatica o qualche lieve sacrifizio. Essi ridono meno di noi, ma fanno più di noi, perchè vogliono più di noi.

Guardata dal punto di vista dell'estetica, quella gente mi par meno ammirabile. C'è il sangue e la robustezza, ma manca la grazia e la facile mobilità. Uomine e donne si muovono con una certa sgarbata grandiosità di andatura, che richiama l'idea del cammello e della giraffa. Ma questo mio giudizio dipende forse da un effetto accidentale di confronto, perchè ero accompagnato da qualche esemplare di tipo italiano che mi rendeva troppo difficile l'occhio e il gusto.

Per quanto sia grande l'affluenza dei forestieri a Zermatt, pare che tuttavia non basti, perchè ora si sta costruendo la ferrovia, la quale, partendo da Visp nella valle del Rodano, condurrà direttamente a Zermatt. L'anno venturo sarà finita [1], e sarà in esercizio fino a San Niklaus, a mezza valle. Fra due anni toccherà Zermatt. Poi si farà la funicolare fino al Riffel; e forse, col progresso dei tempi, anche sul Rosa e sul Cervino. Tutto questo mi par deplore-

[1] Ciò io scrivevo nel 1889.

vole. Gli Svizzeri, da bravi industriali, fanno fruttare il capitale di bellezza del loro paese, ma agli occhi dei delicati lo sciupano pure. La natura va ricercata amorosamente e con qualche fatica; non dev' esser prodigata ai profani. Quando immagino il Gornergrat affollato da turbe venute sù con treni di piacere, frivole e insensibili allo spettacolo che s' apre loro davanti, mi par quasi che la purezza degli eterni ghiacciai dovrà sentirsi contaminata. Non invidio punto il così detto progresso delle vallate svizzere, con le ferrovie che s'arrampicano sui monti, coi palazzi che fanno da alberghi, con le volgari eleganze del lusso cittadino che s'accampa in faccia alla grandezza o alla grazia della natura. I nostri villaggi di Macugnaga e di Gressoney, con le loro casette sparse, gli alberghi puliti ma piccini, la quiete profonda dell'ambiente, l'armonia inalterata del paesaggio; con quel senso, quell'effluvio di vita montanina che tuttora conservano; mi sono ben più poetici e graditi di qualsiasi pomposa stazione di valle transalpina.

***

La giornata antecedente a quella stabilita per l'ascensione sulla vetta del Rosa era stata nebbiosa, ma verso la sera, un vento fresco che soffiava dal Cervino scioglieva le nubi, e il cielo prometteva il sereno pel mattino seguente. Si fecero gli opportuni preparativi con le guide, e s'andò a prendere un po' di riposo, coll'intesa che al tocco ci si doveva al-

zare. Ahimè, al tocco le nebbie erano ritornate, e dalla spianata dell'albergo non si vedeva proprio nulla. Però le guide dicevano esser probabile che quelle nebbie si dileguassero all'avvicinarsi del mattino; e incorati da questa speranza, ci mettemmo in cammino. Si doveva ripercorrere un buon tratto della via già battuta venendo dal Weissthor, discendere quindi sul ghiacciaio del Gorner, attraversarlo obliquamente, e raggiugere il piede del Rosa. Le liete previsioni delle guide s'avveravano prima ancora di quello che s'aspettasse. La nebbia, mossa dal vento, si rompeva, ed era poi così leggiera che lasciava trasparir la luna, la cui pallida luce era sufficiente per illuminarci la strada. Giunti al laghetto del Riffel, vedemmo un curioso spettacolo. Il laghetto serviva da specchio al Cervino, il quale, spiccando sul cielo sereno e stellato, non conservando se non una fascia di nubi a mezza altezza, contemplava la sua immagine capovolta nella piccola distesa dell'acqua. Scendemmo sul ghiacciaio, e cominciammo la traversata.

La fatica era nulla, anzi ci riusciva gradevole camminare su quellla superficie levigata, non interrotta se non da frequentissimi crepacci che si saltavano facilmente, e da pozze d'acqua trasparentissima lievemente gelata alla superficie. Arrivati nel mezzo, si dovette scavalcare la morena centrale: un ammucchiamento di massi ciclopici, che corre come una spina dorsale lungo tutto il ghiacciaio. La scena che ci circondava era la più fantastica e grande che si possa immaginare. La nebbia lievissima, agitata dal

vento, volava a ondate di qua e di là, ora scoprendo, ora nascondendo le circostanti montagne. In quel silenzio di morte, in quella luce pallida e dolce, sotto a quel disco lunare soffuso di vapori, d'un tratto apparivano ora la punta del Cervino, ora le torri del Breithorn, ora i coni dei Gemelli, o la gran cupola del Lyskamm, o il cucuzzolo del Rosa. La luna, rasserenandosi, posava sulle nevi estreme il suo raggio d'argento. Pareva che quei colossi rimovessero per un istante la cortina che li copriva, per guardarsi l'un l'altro, e spiare quel gruppetto di neri moscerini che s'avviavano alla grande scalata.

All'avvicinarsi dell'alba, il cielo si schiariva interamente; la luna era tramontata, e le stelle brillavano nel crepuscolo d'uno splendore sconosciuto agli abitatori del piano. Eccoci giunti alle falde del pendio del Rosa. Ho già detto come dalla Nord-Ende e dalla Dufour-spitze si spicca un dorso immane che discende sul ghiacciaio del Gorner. Questo dorso, alla sinistra di chi sale, s'innalza sul ghiacciaio del Weissthor, alla destra sul ghiacciaio del Lys. Al suo piede noi eravamo a circa 2500 metri d'altezza: il Monte Rosa è alto 4600 metri; si dovevano dunque superare, quasi direi d'un fiato, più di 2000 metri. Certo, altre escursioni saranno più difficili e più pericolose, ma nessuna credo sia più faticosa. Si ha davanti un immenso nevaio, che s'innalza ostinatamente, senza nessuna interruzione di roccia. Guai se si guarda in sù a qualche punto, a qualche meta che si deve raggiungere! La lentezza del progresso diventa così manifesta da riuscire intollerabile.

Tuttavia, mano a mano che s'avanzava, io sentivo allargarsi l'orizzonte; e quando alle soste giravo intorno lo sguardo, contemplavo una scena sempre più grande. Le superbe montagne s'umiliavano. Il Breithorn, il Lyskamm si lasciavano dominare; anche il terribile Cervino perdeva della sua imponenza. Guardando a settentrione, scorgevo le note forme dei picchi che precedono il Rosa, indorate dal sole, sorridermi da vicino, e più in fondo, formante la sponda sinistra della valle di Zermatt, una fila di monti formidabili; più formidabile di tutti, il Weisshorn, con le sue guglie risplendenti di neve e di ghiaccio. Lontano lontano, dietro il Cervino, un accatastamento di dorsi e di punte biancheggianti: la catena del Monte Bianco. Nel basso, sulla valle di Zermatt, si stendeva uno strato immobile di nubi. Ma l'oggetto più cospicuo era ancora il gran ghiacciaio del Lys, nelle cui voragini si sprofondava lo sguardo. Era una frenesia di ghiacci, accavallantisi, sorgenti a costruzioni potenti, spezzantisi gli uni contro gli altri, vaneggianti in abissi d'un azzurro etereo; e l'onda del ghiaccio saliva sino alla costiera che segna il passo del Lys, la copriva interamente del suo manto di cristallo, e discendeva dall'altra parte sul versante italiano.

Erano più di sette ore che si saliva senza posa sull'eterna neve; e guardando in sù, vedevo non ancor vicina la meta a cui eravamo diretti per riposare e mangiare, la Sella, una piccola incavatura nel profilo del monte, la quale precede immediatamente la piramide finale che forma il vertice della Dufour-

Spitze. Ma intanto che si avanzava lentamente, ecco pur troppo apparire qualche segno inquietante. Dietro la punta della montagna passavano delle nubi, piccole ma dense, spinte da un vento che non sentivamo ancora, ma che pareva dover essere furioso. Conoscendo per prova quanto siano rapidi nelle montagne i cangiamenti atmosferici, cominciavo ad essere inquieto sul termine della nostra spedizione; ma intanto, eccoci giunti alla Sella. Siamo a 4400 metri. Ci sleghiamo finalmente gli uni dagli altri, e discendiamo di alcuni passi sul versante opposto, per cercar sulla nuda pietra un possibile sedile. Giro intorno avidamente lo sguardo, per comprendere e fissarmi nella memoria lo spettacolo che mi circonda e che le nubi non ci contendono ancora. Nell'intensità della contemplazione, più non sento la fatica che pochi minuti prima pareva mi rendesse quasi impossibile progredire.

Ci troviamo sullo spigolo del dorso, che movendo dalle due punte settentrionali del Rosa, la Nord-Ende e la Dufour-Spitze, discende poderoso e compatto verso occidente. Sotto di noi, la parete della montagna precipita, assolutamente verticale, nel gran circo in cui si raccoglie il ghiacciaio del Lys. Guardando al sud, in mezzo a una specie di fessura che s'apriva fra un intreccio di montagne digradanti al basso, e uno strato di nere nubi in alto, scorgevo lontano una pianura verdeggiante e illuminata dal sole: era il Piemonte. A oriente, vedevo davanti a noi la gran cortina del Rosa, dal cui vertice mi sarebbe apparsa la pianura lombarda, e di cui ricono-

scevo perfettamente il noto profilo, sebbene la guardassi della parte opposta a quella che ci è familiare. Ecco le amiche vette: la Zumstein-Spitze, la Signal-Kuppe, la Parrot-Spitze, la Piramide di Vincent. Solo che queste vette, le quali a noi sembrano così vicine le une alle altre, qui si scoprono divise da profondi e larghi avvallamenti. Tra la Parrot-Spitze e la Piramide di Vincent si vede spiccarsi la costiera che corre verso occidente e forma il giogo del Lys. La compagine dell'immensa montagna qui si comprende perfettamente. A nord e a sud, in corrispondenza alle punte estreme, essa è sostenuta, sulla faccia opposta a quella che vediamo dalla pianura lombarda, da due poderosi contrafforti, che fanno da puntello alla mole enorme; fra essi, in corrispondenza alle punte centrali, vaneggia un immane abisso: è il ghiacciaio del Lys, su cui s'erge verticale, aerea, sottile, la parte mediana della montagna, fra la Dufour-Spitze e la Piramide di Vincent.

Si direbbe però che la natura ha dubitato della solidità di questa muraglia, e quindi, sul versante opposto a quello che vedevamo, l'orientale o italiano, ha costrutto un altro puntello, ch' esercita una spinta contraria a quella dei due grandi contrafforti occidentali, e par quasi trattenga la parte centrale dal cadere in avanti. È quella specie di spina, che si vede benissimo dalla pianura, soprattutto guardando la montagna al mattino, e che, partendo dalla Signal-Kuppe, forma il passo delle Loccie, il Pizzo Bianco, il Turlo, e divide la valle di Macugnaga da quella d'Alagna.

Non ho mai contemplato, da lungi o da vicino, le

Alpi, senza che mi si presentasse alla mente l'immagine del nostro Duomo. Quelle guglie, quei pinnacoli, quell'appuntarsi di tutta la mole al cielo, quegli ardimenti, quell'onda di candidezza, son caratteri comuni al monumento dell'uomo e a quello della natura. E mi pare che l'analogia regga perfettamente, se si guarda alla struttura del tempio e della montagna. Nelle Alpi non si vede mai l'architettura greca, razionale, equilibrata per eccellenza, che vive d'armonia e di semplicità. Vi vediamo invece una specie d'architettura gotica, tutta audaci ispirazioni e fantasie aeree e superbe, ma complicata, piena di congegni, tenuta sù a forza di puntelli e di contrafforti, il prodotto di un'immaginazione ardente, smisurata, tutta slancio, che trascina ed esalta, ma non appaga del tutto e non riposa.

Il freddo, a quella vertiginosa altezza di 4400 metri, sull'orlo dell'abisso su cui eravamo librati, era intenso; tanto intenso, che le nostre barbe e i nostri baffi s'erano trasformati in piccoli ammassi di compatte stalattiti. Ma più che il freddo, c'impensieriva la tempesta nascente. Nel gorgo del Lys si agitavano le nubi come onde furiose, s'alzavano, s'alzavano e ci correvano addosso, sulle prime a gruppi staccati, come avanguardie d'un esercito che si prepari all' assalto. Frettolosamente ci ponemmo in cammino, nella speranza di poter guadagnare i duecento metri che ancor ci dividevano dalla vetta estrema, prima che la procella ci raggiungesse. Lasciando la Sella, si sale dapprima lungo lo spigolo, terribilmente erto, tutto coperto di neve gelata. Bisogna camminar

guardinghi e posar bene il piede ferrato sul suolo, perchè chi cadesse a destra precipiterebbe nell'abisso, e chi cadesse a sinistra rotolerebbe sul ripido nevaio. Guadagnato un buon tratto dello spigolo, ci troviamo davanti a un cocuzzolo formato da lastre quasi verticali di quello scisto granitico di cui è composta tutta la montagna. Si supera, arrampicandoci sui difficili scaglioni, la piramide, e poi bisogna riprendere la via dello spigolo. Dopo un tratto quasi eguale a quello che già avevamo percorso, s'eleva un secondo cocuzzolo di roccia: è la punta estrema del Rosa.

La nostra comitiva, legata in fila ordinatissima, aveva incominciata questa seconda salita. Un centinaio di metri ancora, e la vetta è raggiunta. L'intensità dell'attenzione per non porre il piede in fallo, mi toglieva la precisa percezione delle vicende del cielo; ma sentivo ch'eravamo ormai in mezzo alla procella. Sollevando lo sguardo, vidi che la vicinissima vetta era già scomparsa nelle nubi. Pur si proseguiva, quando a un tratto un colpo di vento furioso si scaglia addosso a noi; tanto furioso, che ci costringe a gettarci per terra, e a tenerci ben aggrappati alla corda. La vista ci è tolta dalla nebbia che ci avvolge, il volto è percosso come da una pioggia violentissima di spilli: son granelli di neve gelata, che ci feriscono con le punte dei loro cristallini. Appena il vento ci dà un istante di respiro, le guide, rialzandosi, comandano il ritorno, diremo meglio, la fuga. A nessuno dei miei compagni, per quanto valorosi, balenò il pensiero di resistere, perchè l'impresa

era evidentemente disperata; ma se anche s'avesse voluto, non si sarebbe potuto. Le guide avevano preso il modo imperioso di chi ha una grave responsabilità, ed è solo giudice di ciò che convenga fare. Rifacemmo discendendo lo spigolo, ci calammo, più frettolosamente che si poteva, fra gli scaglioni della piramide, giungemmo alla Sella, e giù di corsa pel piano inclinato del nevaio, tra il furore del vento e della neve, che ora, venendo direttamente dal Cervino, ci feriva in piena faccia. Quella discesa precipitosa dalla cima del Rosa mi rimarrà una memoria ingrata. Non trovammo un po' di calma se non alla base della montagna.

Mentre riattraversavo il ghiacciaio del Gorner, mi riveniva alla mente la scena, che nella notte avevo contemplata su quello stesso ghiacciaio; e ricordavo quelle teste di giganti nevosi che apparivano di quando in quando sulla cortina delle nubi, e pareva ci adocchiassero, facendosi dei segni d'intelligenza. Che quei colossi severi, in un momento di buon umore, si fossero intesi per giocarci un brutto tiro? “ Noi li lasceremo andare, „ avranno detto al Rosa, “ li lasceremo andare, quei presuntuosi moscerini, fin quasi a toccarti la cima; ma all'ultimo istante, quando li vedremo sfiniti, affannati, eppur lieti dell'impresa quasi compiuta, sul punto di conquistarti, manderemo dalle nostre fauci un piccol soffio, ed essi cadranno dalla tua sacra fronte! „ — Ma no! È un sospetto ingiusto. Il Monte Rosa non può essser colpevole d'uno scherzo maligno! Alla domanda che mi facevo, prima di partire, col verso di Virgilio,

rispondo ancora che il Monte Rosa, come il sole, non può esser falso. Credo piuttosto a un pensiero gentile sotto la scortese apparenza. Sapendo quanto io l'ami, la bella e cara montagna ha voluto rivelarmi tutti i suoi segreti, meno l'ultimo, il più prezioso, il segreto della sua cima. Con questo ha voluto dirmi che essa mi aspetta, per rivelarmisi tutta, un altr'anno ancora; perchè sa, essa che librata fra il cielo e la terra sa tutto, che un altr'anno ancora io sarò capace di sollevarmi, con lo spirito e con la persona, alla sue aeree altezze.

DANTE

I. Con Dante e per Dante.

II. Arte, Scienza e Fede ai giorni di Dante.

III. Gli " Studii sulla Divina Commedia „ di Francesco d' Ovidio.

Riproduzione della xilografia posta avanti al I canto del Purgatorio, nell'edizione del Poema fatta a Venezia, nel 1491, da Pietro Cremonese.

I. - CON DANTE E PER DANTE[1]

Per correr migliori acque alza le vele
Omai la navicella del mio ingegno,
Che lascia dietro a sè mar sì crudele.

Così cantava Dante all'uscir dell'inferno, rivedendo il dolce colore dell'*oriental zaffiro* che s'accoglieva nel cielo sereno, mentre *lo bel pianeta che ad amar conforta* rideva all'oriente.

Ebbene,

Si parva licet componere magnis,

io pure, nel presentare questa raccolta di studi danteschi, provo l'impressione di correre acque tranquille, sotto un cielo sereno, dopo d'essere uscito da quella specie d'inferno morale che ci avevano creato le tempestose preoccupazioni di questi tristissimi tempi. [2] E io spero che molti compagni, approfittando del momento in cui *il vento, come fa, si tace*, saliranno con me nella barchetta, la quale, guidata da esperti

---

[1] [Prefazione al volume: *Con Dante e per Dante; Discorsi e Conferenze tenute a cura del Comitato Milanese della Società Dantesca Italiana;* Milano, Hoepli, 1898].

[2] [Il volume delle Conferenze fu pubblicato dopo gl'inconsulti e incomposti moti milanesi del maggio 1898].

e robusti rematori, ci condurrà a diporto, lungo le rive dell'oceano dantesco. Un soffio d'aria pura, la contemplazione di meravigliose vedute, la conoscenza d'insigni personaggi, ci saranno un sollievo e una distrazione salutare e feconda, così che, ritornando dall'escursione, ci troveremo divenuti più forti contro quel sentimento di sfiducia che tenta d'impadronirsi di noi, e, nel culto e nell'ammirazione pel padre Dante, sentiremo farsi più viva e più ferma nel nostro cuore la fiamma dell'ideale italiano, di cui il sommo poeta fu il primo annunziatore.

Ma forse taluno di coloro che son disposti a salir meco in barca, per tentar questo viaggetto d'esplorazione, desidererà di conoscere l'organizzazione, gli intenti e la ragion d'essere del Comitato che ne assumerà l'impresa; desidererà di avere, direi quasi, in mano la giustificazione della sua esistenza e dell'opera sua. Per sodisfare, come meglio io posso, codesto desiderio, mi permetto di riprodurre qui alcune parole da me dette il 29 maggio 1896, inaugurandosi in Milano il Comitato della Società Dantesca. [1]

***

" Con un sentimento di viva compiacenza vengo a inaugurare i lavori del Comitato milanese della Società Dantesca Italiana. Le adesioni numerose e preziose che abbiamo già raccolte, la presenza, in

[1] [Il Negri è stato il primo presidente del Comitato Milanese della Società Dantesca Italiana. — Le Conferenze si tenevano, e si tengono, nell'aula magna della R. Accademia Scientifico-Letteraria].

questa occasione, delle autorità cittadine, di tante colte e gentili persone, ci sono la prova più eloquente dell'opportunità della nostra iniziativa, e ci danno la certezza che il Comitato milanese, arrivato ultimo, saprà, coll'alacrità dell'opera, guadagnare il tempo perduto.

Ho detto " arrivato ultimo „. Ma dovrei soggiungere: " sebbene partito primo „. Difatto, già nel 1880, per iniziativa di Emilio ed Attilio De Marchi e del compianto Bazzero, si era tentato di costituire, in Milano, una Società che avesse lo scopo di promuovere gli studi danteschi. Eran degli aderenti molti fra i cittadini più insigni: rammento Giovanni Rizzi, Paolo Ferrari, Isaia Ghiron, Cesare Fenini, Cesare Cantù, Giulio Carcano, tutti rapiti dalla morte, e insieme con essi, l'Ascoli, il Rajna, il Massarani, il Petrocchi, il Trivulzio, il Belgioioso..., ed altri che abbiamo, o speriamo di avere, con noi nel Comitato risorto.

Oggi noi risorgiamo come parte di un tutto che ha la sua sede principale in Firenze. Ed è bene che ciò sia. Una Società Dantesca doveva nascere e fiorire nella città che fu la patria di Dante.

Permettetemi, o signori, di darvi alcuni brevissimi cenni intorno alle origini e alla costituzione della nostra Società. Nel 1888, il sindaco di Firenze rivolgeva un caloroso appello agl' Italiani, affinchè, sull'esempio delle società ch'eran già sorte in Germania e in Inghilterra, si costituisse anche in Italia una società che intendesse a promuovere lo studio della vita, dei tempi, delle opere del sommo Poeta. Ottenuto il patrocinio

di S. M. il Re, e un cordiale consenso da molte parti d'Italia, la Società si riuniva, la prima volta, in Firenze, il 31 maggio del 1889, nominando suo presidente Ubaldino Peruzzi, vice-presidente Isidoro del Lungo, e approvava lo Statuto, pel quale la Società si compone di Comitati sparsi nelle varie città d'Italia, e di un Comitato centrale, che ha sede in Firenze, il quale accentra l'amministrazione, le ricerche e le pubblicazioni.

Già in quella prima seduta, con savio concetto, si volle definire il cómpito preciso della Societa Dantesca; e si deliberò che principal sua cura doveva essere la determinazione d'un testo critico della *Divina Commedia* e delle opere minori di Dante. Fu decisa inoltre la pubblicazione di un Bollettino che, insieme con scritti originali concernenti la vita e le opere di Dante, contenesse una rivista bibliografica di tutte le pubblicazioni, italiane e straniere, che trattassero di studi danteschi. Quel programma è stato in gran parte eseguito, almeno fin dove lo permettevano le difficoltà dell'impresa e l'esiguità dei mezzi. Nel 1892, il vice-presidente Del Lungo, commemorando Ubaldino Peruzzi, poteva parlare con giusta compiacenza dell'indirizzo seguito dalla Società, e del lavoro da essa compiuto.

Per l'edizione critica delle *Opere minori*, la Società era venuta nel proposito di affidarne la cura, per ognuna di esse, a qualche erudito specialmente preparato a quel determinato lavoro. Ed io oggi ho il piacere di presentarvi il primo frutto della sua iniziativa: esso è il volume che contiene il trattato

De vulgari eloquentia, col testo riveduto e discusso, sotto ogni rispetto, da quel critico coltissimo e profondo che è il professore Pio Rajna. Succederanno la *Vita Nuova*, le *Rime*, il *Convivio*, il *De Monarchia*, le *Ecloghe*, e le *Epistole*, a cui stanno lavorando ricercatori e scienziati esperti e sicuri.

Ma se per le *Opere minori*, data la scarsità dei codici e la limitazione del lavoro voluta dai confini precisi delle ricerche, è possibile questa semplicità di incarico, la cosa si presenta ben diversa pel testo del Poema. Il numero sterminato dei codici, sparsi in tutte le biblioteche d'Europa, l'incertezza della data e dell'origine loro, la grandissima difficoltà di determinare le relazioni che questi codici hanno gli uni con gli altri, formano davvero una *selva selvaggia*, in cui l'investigatore si muove troppe volte senza orientatazione sicura. Non essendo pertanto ancora possibile la pubblicazione d'un testo critico e definitivo della *Divina Commedia*, la Società deve limitarsi a incoraggiare e inalveare le ricerche; cosa a cui essa attende con cura illuminata e indefessa.

E qui non finisce l'efficacia dell'opera sua. Ho già detto che la Società aveva stabilito di pubblicare un Bollettino periodico, il quale contenesse la bibliografia possibilmente completa degli studi danteschi, in Italia e fuori. La redazione di questo Bollettino, affidata al professor Michele Barbi, ci dà una rivista così diligente di tutte le pubblicazioni che si vanno facendo intorno a Dante e alle sue opere, da essere per lo studioso un aiuto e una guida veramente preziosa.

Il Comitato milanese sarà lieto e onorato di contribuire al lavoro fecondo della Società Dantesca. Io mi compiaccio di portarvi, o signori, il saluto del Comitato di Firenze, il quale, applaudendo alla nostra iniziativa, ci concede una grande libertà d'azione. Noi, pur non perdendo mai di vista il nostro primo dovere, che è di concorrere alla pubblicazione del testo critico delle opere dantesche, cercheremo di promuovere, con le conferenze, con le ricerche e le pubblicazioni originali, lo studio del sommo Poeta, profondamente convinti che questo studio dev' essere elemento fondamentale della coltura italiana.

***

" Signori, sarebbe stata cosa deplorevole e inesplicabile, se, sorta in Italia una Società Dantesca, con tanta serietà di propositi e di concetti, Milano non vi fosse rappresentata. Milano non è fra le città italiane una di quelle che Dante abbia maggiormente illustrate coi suoi sdegni generosi e con le infocate invettive. Tranne un fuggevole cenno alla famiglia dei Visconti, e un ricordo della distruzione che le inflisse il Barbarossa, in cui non è ben chiaro se prevalga la pietà dell'Italiano o il pregiudizio del Ghibellino, Milano e i Milanesi non hanno menzione nella *Divina Commedia*. Mentre del Petrarca noi potremmo dire ch' è stato anche milanese, perchè qui ha vissuto, onorato dai Visconti, e in intima relazione con illustri personaggi del luogo, non potremmo dir la medesima cosa di Dante.

Tuttavia questa circostanza non potrebbe, certo, essere addotta come una scusa di negligenza negli studi danteschi; poichè, anche prescindendo dall'incomparabile valore della poesia e del pensiero di Dante, noi dobbiamo riconoscere che Dante è propriamente il genio creatore e protettore dell'idea italiana. Io non so se, senza Dante, ci sarebbe stata l'Italia. La patria è una concezione affatto ideale, che nasce dalla comunanza della lingua, delle memorie, delle tradizioni, delle glorie, assai più che dalla determinazione di confini geografici, o da ragioni di parentele etnografiche. Dante ha dato all'Italia lo strumento d'una lingua perfetta; Dante ha innalzato uno dei più eccelsi monumenti di pensiero che l'umanità abbia costrutto; Dante è rimasto una figura luminosa, intorno alla quale tutte le genti che parlavano i dialetti della sua lingua si sono strette, per esser partecipi della gloria che da lui emanava: e così si è formato il vincolo ideale della patria italiana. La Francia, la Spagna, l'Inghilterra hanno avuto il vincolo dell'idea monarchica, che le ha condotte all'unità politica, prima ancora di avere l'unità spirituale. Ma se l'Italia, malgrado il frazionamento dei Comuni e delle Signorie, e malgrado la servitù secolare che pareva dovesse spegnere in lei ogni germe di nazione, ha potuto aspettare fino ai giorni nostri per unirsi politicamente, essa lo deve all'unità ideale del pensiero e della poesia; a quell' unità che, sebbene non fosse riconosciuta da nessuna diplomazia, pur s'imponeva al mondo come un fatto glorioso, al quale presiedeva la grande figura di Dante Alighieri.

Uno dei più geniali pensatori del secolo nostro, Tommaso Carlyle, così scriveva più di cinquant'anni or sono:

« È veramente una grande cosa per una nazione poter avere una voce articolata, produrre un suono che esprima melodicamente quello che sente il cuore di Lei. La povera Italia giace smembrata, dilaniata; essa non appare, come unità, in nessun protocollo o trattato; eppure la nobile Italia virtualmente è una: l'Italia ha prodotto il suo Dante, l'Italia può parlare. Lo Czar di tutte le Russie è forte con tutte le sue baionette, coi suoi cosacchi e coi suoi cannoni; ed è una grande impresa la sua di tener politicamente unita una sì vasta estensione della terra. Tuttavia egli non può parlare. V'ha qualche cosa di grande in lui, ma è una muta grandezza. Non ha ancor trovato nessuna voce geniale, che possa essere udita da tutti gli uomini e da tutti i tempi. Deve imparare a parlare; finora è un gran mostro muto. I suoi cosacchi e i suoi cannoni saranno scomparsi, irrugginiti nel nulla, mentre la voce di Dante si farà ancora udire. La nazione che ha un Dante è stretta insieme come nessuna muta Russia lo sarà mai ».

Tommaso Carlyle scriveva queste cose nel 1840. Oggi, certo, non le avrebbe scritte. La Russia ha trovata la sua voce; Tourgueneff e Tolstoï parlano per lei a tutto il mondo. Ma Tourgueneff e Tolstoï furon creati dalla Russia che, come nazione, viveva da molti e molti secoli. Dante ha creato un'Italia che, come nazione, non doveva vivere se non molti secoli dopo.

E il valore di Dante non si esaurisce in codesto significato patriottico. L'opera di Dante è unica al mondo, perchè essa è vasta e complessa come l'Universo. In quel modo che non si potrà mai dir compiuto lo studio dell'Universo, così non si potrà mai

dire compiuto lo studio di Dante; perchè al suo poema han propriamente posto mano e cielo e terra, di modo che sono infinite le facce che ci presenta, e la profondità del suo pensiero è tanta che non si riesce mai a misurarla nella sua interezza. Dante ha propriamente riassunta in sè stesso l' umanità in un dato momento della sua esistenza. Supponiamo che si perdesse ogni traccia di storia e di memorie medioevali, e non rimanesse in piedi se non la *Divina Commedia*. Ebbene, noi potremmo dire ancora di conoscere il medio evo, perchè avremmo un'immagine completa delle passioni furibonde, dei terrori, delle speranze, delle visioni apocalittiche, delle enormi costruzioni filosofiche e politiche, del soave misticismo, delle raffinate squisitezze sentimentali e, insieme, della rozzezza dei costumi e della violenza degli odii, di tutti infine i fenomeni che son caratteristici dell'epoca di cui Dante è stato così gran parte. Dante è l'uomo tipico del medio evo italiano.

Dante è propriamente un intelletto sovrano. Egli si è collocato sesto nella schiera gloriosa che gli venne incontro nel Limbo; ma in verità, per la vastità del pensiero, egli è il primo di tutti. E primo non solo di quei sei, ma di quanti vennero dopo. Dante è l'uomo più meraviglioso, l'apparizione più singolare, di cui si abbia memoria, di cui si conservi traccia. Guardiamo, per esempio, a Shakespeare. Certo, il grande Inglese ha risentito in sè stesso l'anima umana con tutte le sue passioni, e l'ha ricreata una seconda volta, infondendole una vita, direi quasi, più intensa che nel vero. Ma in questa rappresentazione

dell'anima umana egli si è esaurito. L'idea scientifica del mondo è assente dall' opera sua. Guardiamo a Goethe, il quale, per la universalità del genio, può avvicinarsi a Dante. Ma Goethe è un semidio impassibile, che non ha col mondo da cui è circondato quella corrispondenza di sentimenti e di simpatia, la quale sola può dare all'uomo l'efficacia espansiva. L'intelletto, nel Goethe, era sovrano, ma l'uomo era mediocre. Comprendeva tutto, ma non risentiva tutto. Aveva l' intelletto vibrante, non aveva vibrante l'anima.

Ora Dante non è, come gli altri grandi, una manifestazione parziale di determinate facoltà dello spirito umano. Dante è una manifestazione esauriente. Il poliedro umano in lui è completo ; nessuna faccia è mancante. Un naturalista direbbe che Dante è il più perfetto individuo della sua specie. Egli ha portato nella sua mente l'enciclopedia del suo tempo. L' enciclopedia del medio evo era senza dubbio assai meno vasta di quello che sarebbe l'enciclopedia dei nostri tempi; ma la scarsità dei mezzi di cui l'uomo allora poteva disporre, e l' aggrovigliamento del pensiero e della scienza, facevano dello scibile medioevale un labirinto inestricabile. Ma Dante penetra agevolmente in ogni parte, illumina, coordina, riassume le più diverse manifestazioni del pensiero. Egli dà fondo alla Scolastica, e porta la fiaccola della poesia nel tenebroso e immane edifizio della metafisica formalistica del suo tempo. E insieme, egli è geometra e astronomo infallibile, date le premesse tolomaiche da cui partiva; è geografo e naturalista, e ha talvolta

intuizioni che sono come il presentimento del metodo sperimentale da cui doveva sorgere, nel lontano futuro, la scienza verace della realtà. La sua immaginazione creatrice, diversa affatto da quella di un Omero, di uno Shakespeare, di un Milton, è un'immaginazione, per eccellenza, geometrica. Il sentimento e l'ispirazione poetica dovevano svolgersi entro la cornice determinata dall'intelligenza rigorosamente logica e matematica del pensatore. Un razionalismo, che non si dimentica mai, domina tutta la creazione dantesca, e le imprime il carattere di un'opera eminentemente scientifica. Eppure, questo logico terribile era insieme il poeta più risonante che sia apparso quaggiù. Come la statua di Memnone risonava appena su lei si posavano i raggi del sole, così l'anima di Dante vibrava melodiosamente appena fosse tocca dalla più fuggevole impressione. Ogni affetto, ogni sentimento, in lui si tramutava in immagine ed in suono. E siccome egli ficcava lo viso al fondo di ogni cosa, egli scopriva di ogni cosa l'intima essenza, e da questa il suo genio traeva lampi di poesia inaspettati.

E quell'anima logica e poetica era aperta al tumulto di tutte le passioni umane. Qui sta il tratto più singolare di quella grande figura. *Non flere, non indignari, sed intelligere,* ha scritto Spinoza. Ecco il programma della vita di un pensatore. Al sublime asceta dal panteismo pareva che il pianto e lo sdegno dovessero turbare la limpidità dell'intelletto. Ma Dante, uomo ben più completo, non si sarebbe mai acconciato a tali rinunzie. Egli voleva comprendere,

ma voleva insieme e piangere e sdegnarsi. L'amore e l'odio non gli toglievano la chiarezza della percezione. *Intelligere et flere et indignari*, ecco il motto di Dante. L'intelligenza geometricamente impassibile conviveva in lui con un'anima consunta dal fuoco di una passione perenne. Giammai alcun uomo ha dato spettacolo più meraviglioso.

Era così intenso il fervore, così accesa l'idealità con cui Dante amava, che da una gentile visione della sua adolescenza egli ha raccolta l' ispirazione d' un sublime monumento di pensiero che quel suo amore glorificasse; e per un miracolo, possibile solo a un uomo che, nella profondità della contemplazione, trasfigurava ogni cosa, egli fece della fanciulla amata il simbolo della scienza, della teologia, della virtù redentrice, pur conservando tutta la freschezza dell' apparizione; e mescolando così strettamente insieme gli elementi della realtà cogli elementi del simbolo, che ci è impossibile separarli senza ferire e senza scomporre la figura ideale, in cui il poeta ha fatto rivivere il suo primo amore.

E con quella medesima intensità con cui Dante amava, egli sapeva anche odiare. L'uomo, e l'uomo del suo tempo, era propriamente completo in lui. L'anima sua sdegnosa si levava ad altezze di collera, discendeva a profondità di disprezzo, che da noi, uomini moderni e attenuati, non son quasi più raggiungibili. A me è sempre parso che non comprende Dante chi vede in lui un giudice sereno, tranquillo, sicuramente equanime. Se tale egli fosse stato, non sarebbe quel grande poeta ch'egli è. Egli giudicava

gli uomini del suo tempo con tutta la passione di un'anima ardente che aveva combattuto e sofferto, e risorgeva indomabile contro l'ingiustizia che l'aveva percossa. È per questo che la *Divina Commedia* è un mondo che vive ancora, che trabocca di vita. Noi vi risentiamo il palpito di un uomo che ha attraversate le più terribili prove, e che mette nelle sue creazioni tutto sè stesso, coi tesori immensi d'amore e di odio che s'erano accumulati in lui durante la burrascosa sua esistenza.

Qui sta un altro dei tratti che fanno di Dante una figura unica. Questo pensatore, questo filosofo, questo geometra, questo poeta, era un uomo d'azione, il quale s'era gittato nelle agitazioni politiche del suo tempo, e dai parteggiamenti della sua città era assorto a un vasto concepimento del governo del mondo. Codesto concepimento politico era la corona del grande edifizio di pensiero e di scienza ch'egli aveva creato nella sua mente. Nella lotta fra il principato civile e la teocrazia egli vide riassunta la storia della sua epoca. Riuscire alla prevalenza di quello su questa era il desiderio più ardente del suo spirito. Tutta la sua azione di magistrato, di ambasciatore, di partigiano, di esule, di consigliere, di scrittore, fu diretta a quello scopo supremo. Dante è stato il teorico politico del medio evo; un teorico che ha consacrata la propria teoria col sacrifizio di tutta la sua vita. Certo, la teoria politica di Dante è passata, come è passata la sua teoria scientifica, come passa ogni cosa che ha la sua ragione in determinate contingenze di luogo e di tempo. Ma l'ispirazione fondamentale da cui

usciva era così vera, così profonda e così italiana, che il patriottismo italiano è commosso oggi ancora dalla parola del Poeta, e gli riconosce oggi e sempre l'autorità di padre.

Sì, Dante Alighieri ci presenta davvero un argomento inesauribile di studio: inesauribile nell'opera sua, più inesauribile ancora nella sua persona. Se la *Divina Commedia* ci attrae con un fascino irresistibile, non solo per le sue bellezze, ma anche pei misteri, pei segreti, per gli enimmi di cui è piena; la psicologia di Dante ci attira con un fascino non minore, perchè essa è non meno meravigliosa e non meno oscura, ed è tanto profonda che vince ogni acume d'investigazione. La forza dell'abitudine toglie a ogni fenomeno, per quanto strano e misterioso, l'impronta della singolarità. Noi viviamo in mezzo alle più inespicabili meraviglie senza più accorgercene. Ebbene, io vorrei dire che ciò avviene anche dell'opera di Dante. Sei secoli d'ammirazione hanno dato alla *Divina Commedia* l'apparenza di un fenomeno naturale, che si accetta così come sta, senza sentir il bisogno d'investigarne la genesi. Tutti ammirano la *Divina Commedia*, come tutti ammirano il Monte Rosa; ma ben pochi si domandano: Come mai il Monte Rosa è sorto? E ben pochi si domandano: Com'è nata la *Divina Commedia*?

E non intendo, con queste parole, di accennare al materiale poetico preesistente, da cui Dante potrà aver presa l'idea e qualche elemento della sua costruzione; intendo bensì il procedimento psicologico, pel quale un uomo si è sentita l'autorità di distribuire, non

solo i personaggi storici, ma i suoi stessi contemporanei, nell'Inferno, nel Purgatorio e nel Paradiso! La *Divina Commedia*, è vero, ci rappresenta apparentemente la vita dell'al di là della tomba, ma effettivamente è la vita dell' al di qua che in essa si agita, tumultua e ci commuove. Dante ha veramente riprodotto tutto il mondo dell' epoca sua, che in lui si rispecchia; ma per riprodurlo egli lo ha proiettato oltre la tomba, distribuendolo nei tre regni della morte. Nessun uomo moderno, per quanto orgoglioso e appassionato, si sentirebbe tanto sicuro del proprio giudizio da tentar un'operazione analoga a quella che fece Dante. Ma Dante sentiva con una così incomparabile intensità d' impressione, che per lui il sentire e il giudicare erano una cosa sola. Nessun dubbio gli ha mai attraversata l' anima sul suo diritto ad erigersi a giudice supremo, perchè, nella forza irresistibile del suo amore e del suo sdegno, egli trovava la ragione sufficiente per dare al suo giudizio la forma d' una sentenza eterna.

L'anima di Dante è un mare immenso, di cui non conosciamo il fondo, non vediamo le rive; un mare che talvolta riposa ridente, riflettendo nel suo seno l'azzurro del cielo e il chiaror delle stelle, ma tal altra s' innalza coi flutti frementi. Attratti dall'incanto del suo sorriso, noi ci avventuriamo su quel mare; ma or vi troviamo la tempesta che atterrisce, or restiamo attoniti e sgomenti davanti alle terre sconosciute a cui approdiamo, alle isole misteriose e inaccessibili che incontriamo nel nostro cammino. Eppure, noi da quella navigazione ritorniamo sempre

fatti migliori e più forti. Bisogna però prepararsi, e munir la nave dei necessari strumenti, delle opportune difese. Chi vuol navigare su quelle acque in una fragile barchetta, come se andasse a diporto su un lago, farà naufragio. La Società Dantesca è istituita appunto per rifornir la nave, e per rendere sicura la fortunosa navigazione. Il nobile scopo che essa si prefigge le dà il diritto di chiedere l'appoggio cordiale del vostro patriottismo e della vostra coltura „.

***

A dir vero, la chiusa di questo discorso può parere in un' aperta contradizione con quanto dicevo cominciando. Là io volevo incoraggiare i lettori ad ascender nella barca allestita dal Comitato milanese, e a tentare l'escursione dantesca; e qui si direbbe ch'io voglia atterrirli colle difficoltà dell'impresa e con la previsione dei rischi che l'accompagnano. Ma non bisogna dimenticare che la barca che io presento è fornita di sette nocchieri di valentìa provata, i quali conoscono tutti gli scogli e i bassi fondi delle spiagge che dovremo costeggiare, e sono maestri in tutte le arti della navigazione dantesca. Il viaggiatore può dunque aver piena fiducia nella perizia di chi lo conduce; ed io posso assicurarlo che, in queste escursioni, egli avrà un godimento non interrotto nè disturbato da alcuna preoccupazione. [1]

---

[1] [Le Conferenze contenute nel volume del 1898 erano: *Pier della Vigna* di F. Novati, *Manfredi* di M. Scherillo, *Matelda* di L. Rocca, *Dante e l'Umanesimo*

E com' è nato questo volume? È nato dall' attività del Comitato milanese. Dicevo, inaugurandolo, ch' esso avrebbe cercato di promuovere, con le ricerche e le pubblicazioni originali, lo studio del Poeta; e il Comitato ha mantenuto la sua promessa. Ogni anno esso tiene, nella sua sede, un corso di conferenze, nelle quali parlano gli eruditi e i critici più noti e competenti negli studi danteschi. Queste conferenze sono così accette al pubblico colto, ch' esse sono ormai diventate una cara abitudine della nostra città. Il volume che presentiamo contiene appunto la raccolta delle conferenze tenute nell'anno corrente. E qui non si limita il lavoro del Comitato. Approfittando del favore incontrato presso il pubblico e delle cospicue elargizioni di alcuni soci, esso ha intrapreso lo spoglio dei codici danteschi esistenti in Milano, a cui spera di far seguire la pubblicazione dei commenti che taluni tra codesti codici contengono, cooperando, in tal modo, con pratica efficacia, all' illustrazione e all' interpretazione del testo del poema.

Nella cerchia della sua modesta azione, e nella misura delle sue forze, il Comitato vuol essere un centro vivo di studi critici. Nulla è più lontano dal suo pensiero che il diventare una vana accademia, una palestra di ciance sonore. Esso pone davanti a sè uno scopo che è scientifico insieme e

---

di V. Rossi, *Firenze e Dante* di I. Del Lungo, *Il concetto e il sentimento della natura nella « Divina Commedia »* di G. Zuccante, *La luce nella « Divina Commedia »* di G. Giacosa. (Il povero Giacosa! Giunge la notizia che abbiamo perduto anche lui, mentre correggo queste bozze!)].

patriottico, quello di chiarire il pensiero e la storia d'Italia nella più cospicua manifestazione del suo passato. In tale lavoro, esso segue, senza esitanza, quel rigoroso metodo critico che ricerca e scruta il documento prima di ridargli la vita con la fantasia creatrice, quel metodo che è, per le scienze storiche e letterarie, ciò che il metodo d'esperienza e d'osservazione è per le scienze naturali. Nel volume che io presento, il lettore troverà parecchi saggi, succinti come voleva il loro carattere di conferenze, ma perfetti ed eleganti, dell'applicazione del metodo critico agli studi danteschi; e vedrà di quanta luce si rischiarino alcune delle figure più cospicue, alcune delle questioni più complesse, che ci si affacciano nell'immenso poema. Possa questo volume avvivare in quanti lo scorreranno il desiderio d' avvicinarsi al Poeta, di udirne gl' insegnamenti, di approfondirne il pensiero, di bere alla scaturigine genuina della sua ispirazione. La voce paterna del creatore della lingua e del pensiero italiano ci ammonisca a tener vivo l'ideale italiano in mezzo alle preoccupazioni del presente, davanti al miraggio ingannatore di utopie o fantastiche o perverse!

Chi sente, comprende e ama le glorie della patria, ne tiene l'ideale acceso in cuore. Nessuna gloria più alta e più pura di quella di Dante. È per questo che il culto di Dante ha seguìto le vicende dell'idea italiana. È per questo che un grande poeta, in giorni di sventura, pensando a Dante esclamava:

e dalle nostre menti
Se mai cadesti ancor, s'unqua cadrai,
Cresca, se crescer può, nostra sciagura,
E in sempiterni guai
Pianga tua stirpe a tutto il mondo oscura.

I giorni sciagurati in cui cantava il poeta son passati, e l'Italia è risorta. Teniamo vivo, nell'Italia risorta, il culto di Dante! Se lo lasciassimo cadere, sarebbe, pur troppo, un nuovo indizio, il quale farebbe più angoscioso il dubbio che, per altre ragioni, ci angustia l'anima: il dubbio che gl' Italiani abbiano conquistata una patria.... per non esserne degni!

[Maggio, 1898].

Riproduzione d'una delle grandi miniature di scuola veronese, del secolo XIV, che s'ammirano in un celebre manoscritto italiano dell'imperial museo di Vienna.

II. - ARTE, SCIENZA E FEDE AI GIORNI DI DANTE[1]

Il giardino dilettoso e fiorito, di cui l'ingenuo e insieme squisito trecentista ci ha tracciata l'immagine qui di contro riprodotta, è una figura fedele del volume che io ho il grato ufficio d'aprire al lettore. E a me può essere concessa tale affermazione, che forse come introduzione del libro potrebbe parere poco modesta. Poichè se, nella mia veste di presidente del Comitato dantesco milanese, non valgo a spogliarmi d'una certa responsabilità nell'iniziativa di dar moto a queste conferenze, non ho poi parte alcuna nell'esecuzione dell'idea; così che m'è lecito considerarle, direi quasi, dal di fuori, come un dilettante estraneo, con un completo disinteresse personale.

Il lettore può dunque accogliere senza sospettosi preconcetti le mie parole, se io dico che queste conferenze formano davvero una ghirlanda di rose, a cui la mano del giardiniere ha tolto le spine, e la-

[1] [Prefazione al secondo volume di *Conferenze dantesche tenute a cura del Comitato Milanese della Società Dantesca Italiana;* Milano, Hoepli, 1901].

sciata le freschezza e la grazia. La vasta coltura, la completa padronanza dell'argomento, si uniscono nei nostri conferenzieri all' intuito sicuro dello spirito e dei costumi del tempo; così che vien fuori dal loro discorso una rappresentazione che dà, a chi la guarda, l' impressione genuina della vita e della verità. Il profilo del medio evo, se mi è concessa la parola, qui si rivela tracciato da mano maestra, con un tratto squisitamente sicuro ed espressivo.

Io voglio ora condurre, a tutta corsa, il lettore per queste conferenze, onde fargli pregustare il piacere e l'interesse che troverà più tardi in una riposata lettura. [1]

Nelle due prime, abbiamo un quadro luminoso delle condizioni sociali nei secoli che prepararono la *Divina Commedia*. Da una parte, noi seguiamo, analizzato con scienza profonda, il processo con cui è sorta, s'è svolta ed è decaduta, l' istituzione della feudalità; dall'altra, assistiamo all'intenso movimento di vita popolare, che si accese nei nostri Comuni appena lo spirito democratico della borghesia commerciante e delle plebi laboriose seppe affermarsi, nel nome della libertà, contro il dominio e la prepotenza dei signori e dei feudatari. Scendendo, dietro una guida geniale ed esperta, dai castelli turriti nelle vie e nelle piazze delle nostre città, noi avremo il

---

[1] [Le Conferenze contenute nel volume sono : *La feudalità italiana nel Dugento* di Pasquale del Giudice, *Vita di popolo nei secoli XIII e XIV* di Nino Tamassia, *Il Papato e la Chiesa nel secolo XIII* di Luigi Rocca, *Saint François et le mouvement religieux au XIII siécle* di Paul Sabatier, *Le correnti del pensiero filosofico nel secolo XIII* di Felice Tocco, *Dante e lo studio della poesia classica* di Michele Scherillo, *Vita e poesia di Corte nel Dugento* di Francesco Novati, *Poeti e poesia di popolo ai tempi di Dante* di Francesco Flamini].

mirabile spettacolo d'un popolo che si risveglia nella pienezza della gioventù.

Le due seguenti conferenze chiameranno il lettore a meditare sulla vita religiosa del medio evo, e gli mostreranno a quali contradittorie conseguenze possa condurre un medesimo principio, a seconda dell'interpretazione che gli è data dagli uomini. Nella prima di quelle conferenze, il lettore vedrà l'istituzione religiosa, costituita nell'organismo dogmatico e teocratico della Chiesa, toccare il vertice della potenza mondana, per declinare poi rapidamente, come ogni cosa la quale si appoggi, non già sull'eterna verità, ma su speciali e momentanee condizioni di tempo e di luogo. I fantasmi dei grandi papi che hanno avuto nelle loro mani i destini dei popoli e dei re, e che son riusciti a realizzare il sogno teocratico del dominio del mondo affidato al sacerdote, ci passano davanti, evocati dal cenno dello storico imparziale, in una processione solenne e pomposa. Ma a codeste immagini di potenza mondana, allo spettacolo d'una Chiesa che, sedendo in Roma e confondendo in sè due reggimenti, voleva far rivivere nel suo organismo l'organismo dell' Impero Romano, fa strano contrasto l'apparizione del poverello d'Assisi, descritta da chi, meglio d'ogni altro studioso moderno, ha saputo scrutare i segreti di quell'anima entusiasta ed ingenua, in cui la religione del Vangelo si riaffermava nella sua schietta e divina ispirazione.

L'anima italiana, nei due secoli che precedettero Dante, spezzando l'involucro della barbarie, fioriva e cresceva con un vigore sì giovanile e sì intenso, che

non v'ha attitudine dello spirito umano a cui sia rimasta straniera. Fervida di libertà e di moto, travolta nel vortice delle passioni politiche, tutt'assorta nelle nascenti industrie e nei rapidi guadagni, aperta al fascino incantatore delle arti e della poesia, essa seppe essere anche profondamente, misticamente religiosa. L'epoca che corre da san Francesco, il più geniale rappresentante del misticismo, a san Tommaso, il supremo organizzatore dell'ortodossia dogmatica; direi anche, l'epoca delle grandi eresie; fu quella sola in cui l'Italia ebbe una fede forte e ardente, una fede capace di slanci eroici e di audaci ribellioni. Passato quel momento, l'Italia religiosa si adagiò nel sorriso d'un insanabile scetticismo.

Se non che, ben non si potrebbe comprendere l'indirizzo religioso dell'epoca dantesca, se allo studio delle forme e delle vicende per cui passò l'idea del divino non s'unisse lo studio delle correnti filosofiche, che dominavano e dividevano il pensiero umano, nel momento in cui s'andavano lentamente squarciando le nebbie che per tanti secoli avevano nascosta la sapienza antica. E il più competente dei maestri parla appunto, nel nostro volume, di quelle correnti, e le descrive e le esamina con una limpida precisione, a cui nulla toglie la brevità del discorso. Qui vediamo come l'eterna lotta fra platonici e aristotelici, fra realisti e nominalisti, che infuriava nel medio evo, e da cui prendeva origine, da una parte, il misticismo infiammato che rinunzia alla ragione per raggiungere Dio sulle ali potenti della pura contemplazione, dall'altra, il razionalismo, che usa della ragione, se non per

raggiungere, almeno per avvicinarsi a Dio; quell'eterna lotta, io dico, che san Tommaso ha genialmente tentato di comporre, abbia lasciate incancellabili tracce nella *Commedia*, la quale è lo specchio fedele, e direi riassuntivo, di tutto il pensiero filosofico del suo tempo.

Tuttavia Dante non era solo un uomo politico e un filosofo; egli era anche un poeta. Anzi, per fortuna nostra e del mondo, era assai più poeta che politico o filosofo. Adunque, in un libro che vuol riprodurre, sia pure con pochi e rapidi tratti, l'ambiente intellettuale in cui Dante, come uomo del suo tempo, ha cercato le fonti delle proprie ispirazioni, non poteva esser dimenticato lo studio delle condizioni e delle abitudini letterarie che il poeta ha trovate intorno a sè, e dalle quali, per quanto grande egli fosse, non poteva in alcun modo allontanarsi. Di queste appunto ci parlano le tre ultime conferenze.

Nella prima di queste, un elegantissimo scrittore ci trasporta nella Firenze degli anni giovanili di Dante, e ci dimostra come la città, che il fiorire delle arti, negli anni seguenti, rendeva per eccellenza gentile, fosse ancora rozza ed incolta; soprattutto come tale apparisse al confronto d'altri Comuni d'Italia, già illuminati dai chiarori antelucani della sapienza e della poesia antica. Il nostro critico ci narra come il dolore sia stato buon consigliere pel giovanetto Dante, che nella lettura di Boezio e di Cicerone cercava conforto alla perdita della fanciulla amata; e come l'esilio, gittandolo in aere più largo, in cui s'agitava un fervore di studi ben maggiore che nella città natìa non

seguisse, abbia esercitato su di lui una salutare influenza. L'esilio ha trasformato il Fiorentino appassionato, che non avrebbe mandato molto al di là della cerchia antica l'acuto suo sguardo, nell'uomo più dotto del suo tempo, nel poeta che con l'ala del genio ha percorso e abbracciato tutto il medio evo, per poi uscirne e risalire alla fonte materna del pensiero latino. Dante che s'inchina a Virgilio, e riconosce in lui il suo maestro e il suo autore, e lo segue come il duce che dalle tenebre e dal pericolo lo guida alla luce e alla salvezza, è una delle immagini più suggestive che la poesia ci presenti. È il medio evo che si desta e si rigenera al sorgere del sole della sapienza antica. Quell'epoca, che con sì espressiva parola si chiama il Rinascimento, ebbe inizio propriamente dal giorno in cui il divino Virgilio apparve, nella selva selvaggia, insperato salvatore, all'anima errabonda e sconsolata di Dante.

E che tale fosse davvero il pensiero di Dante, ce lo prova il dottissimo fra i nostri studiosi nella sua conferenza sulla vita e sulla poesia di Corte. Dietro al filo delle sue indagini, noi entriamo nei castelli e nelle Corti, dove la poesia venuta di Provenza e di Francia aveva raggentiliti i costumi, e trapiantato con gli usi cavallereschi il fiore della cortesia. Nelle sale di quei castelli e di quei palazzi, noi vediamo, deposti sugli alti leggii, i voluminosi romanzi del ciclo d'Artù, che, da leggende mutabili e incerte ormai ridotti a forma fissa e definitiva, erano la delizia dei cavalieri e delle donne, la lettura preferita d'ogni persona che avesse ombra di coltura. Eppure, osserva

il nostro critico, Dante è presso che estraneo a codesto mondo d'immagini cavalleresche. Paolo e Francesca, come tutti i signori del loro tempo, vivevano in mezzo ad esso, e accendevano, al contatto di quelle storie, la fantasia e il cuore: e Paolo, come Dante ci narra, ne ha ricevuto l'impulso irresistibile al bacio fatale. Ma Dante non partecipa affatto a questa passione di romanzi, non sente simpatia alcuna pei suoi personaggi, e non è di essi ch'egli popola il suo mondo. Dante vive con gli uomini reali del suo tempo e della storia, o con gli uomini e con le figure della classica antichità. Il nostro conferenziere acutamente ci addita nell'immagine di Sordello, il trovatore, il cavaliere per eccellenza, inginocchiato davanti a Virgilio, il simbolo dantesco della poesia medioevale che si confonde e scompare nello splendore della sapienza e della poesia latina.

Finalmente, nell'ultima delle conferenze, un erudito ed elegante storico della nostra letteratura ci parla dei poeti e della poesia di popolo, e ci svolge, con vasta dottrina, il filo continuo che annoda le canzoni e le ballate medioevali alle forme dei canti popolari dell'Ellade e di Roma: canzoni e ballate che passando, pel corso di due secoli, per le varie manifestazioni dell'arte trovadorica e giullaresca, vanno a metter capo alla lirica elaborata dei rimatori toscani del *dolce stil novo*, fra cui Dante tiene il posto eminente.

***

Con un tale insieme di conferenze è tracciato, come

dissi cominciando, un quadro dell'epoca in cui visse il sommo poeta. E tale conoscenza dei tempi, in cui si svolsero il genio e l'azione del Poeta, è forse necessaria per Dante più che per qualsiasi altro scrittore, perchè Dante è per eccellenza un uomo rappresentativo. Egli incarna in sè stesso tutto il medio evo, ne è la voce eloquente, l'espressione vivace e luminosa. È impossibile comprendere l'apparizione di Dante, entrare nel fondo della sua ispirazione, risentire i moventi delle sue azioni, conoscere la prima radice delle sue convinzioni, de' suoi amori, de' suoi sdegni, ove si distacchi dall' ambiente da cui fu circondato, e si ponga in un ideale isolamento. Perciò lo studio di Dante è ormai diventato lo studio della vita medioevale in tutte le sue manifestazioni, politiche, religiose, filosofiche e letterarie. A tale studio attende, con lavoro intenso e con lena rinnovata, la critica moderna; e se v'ha ricerca letteraria che in Italia sia oggi in alto onore, condotta da studiosi armati di tutti gli aiuti d'una scienza investigatrice, la ricerca dantesca è quella. Abbiamo giornali danteschi, e Saggi e libri e commenti, che si seguono rapidamente. Non v' ha punto d' esegesi dantesca che non sia analizzato e discusso, non v'ha opinione del poeta che non venga guardata da tutte le facce, non v'ha personaggio, al quale egli abbia dato l'immortalità nel suo poema, o che con lui sia venuto a contatto, che non venga sottoposto al più ostinato esame, al più insistente interrogatorio.

La Società Dantesca, sorta col nobilissimo intento di curare il testo dell'opera del Poeta e di darne l'e-

dizione definitiva, è parte essenziale di codesto movimento di studi. Il Comitato milanese può forse pretendere al vanto d' aver ridato alla Società un energico impulso, d'aver ispirato un nuovo soffio di vita in un organismo che pareva un po' stremato. Ma il Comitato centrale di Firenze ha tosto ripreso il posto d'onore che a lui compete nel promuovere gli studi danteschi; e seguendo le gloriose tradizioni del passato, ha, com'è noto, istituito un corso regolare di pubbliche letture della *Divina Commedia*, a cui s' affollano gli uditori, ansiosi di penetrare nei segreti d' uno spirito altissimo, d' un poeta affascinante.

***

Davanti a una così vivace rifioritura degli studi danteschi, ci si può domandare quali siano le cause che dànno all'opera del Poeta una così robusta vitalità, che ancora la rendono tanto interessante per l'uomo moderno. Dante è stato forse un precursore? Un uomo che, correndo avanti al tempo in cui viveva, abbia avuto la visione, o almeno il presentimento, dei rivolgimenti che il futuro celava nel suo grembo?

A me non pare. Dante riassume in sè tutta l'epoca sua, è la più parlante e luminosa rappresentazione del medio evo; il suo spirito vive delle dottrine e del pensiero del tempo. Nel suo modo di comprendere l'universo, Dante è un puro Scolastico; la metafisica di san Tommaso è per lui il termine definitivo, assoluto dell'umano sapere. Egli non ebbe il sentore della scienza, nel senso moderno della parola; non

previde il nuovo orizzonte che si sarebbe aperto allo spirito indagatore; non ha intuita la possibilità d'un nuovo indirizzo intellettuale, per cui le rigide categorie d'un pensiero che si nutre di sè stesso, e che pone i suoi fantasmi al posto della realtà, si sarebbero spezzate sotto la pressione dei nuovi veri, che l'osservazione e l'esperienza, liberamente esercitate, vi avrebbero versato dentro. La concezione filosofica di Dante, che guardava l'universo dal punto di vista geo e antropocentrico, e cercava fuori della natura la spiegazione della natura stessa, certo non è più quella da cui è guidato il pensiero moderno. Gli ultimi canti del *Paradiso*, nei quali la fantasia del Poeta riapre ad altissimo volo le grandi ali, che nei canti precedenti s'erano forse talvolta un po' ripiegate sotto il peso delle discussioni scolastiche, sono la più luminosa, la più sonora, la più inebbriante consacrazione di quell'immenso e complesso sistema di dottrine, in cui la mente umana ha trovato, per lunghi secoli, una disciplina assoluta e un'assoluta certezza. Nessun dubbio ha mai sfiorata l'anima di Dante. Egli non soffrì nemmeno il più lieve attacco di quell'inquietudine di spirito, che men di tre secoli dopo turbava l'animo d'Amleto, in cui il medio evo e il mondo moderno venivano a cozzo; di quell'inquietudine ch'era il tormento e insieme la grandezza di Faust, ricercante sulle rovine della metafisica una nuova orientazione per lo spirito errabondo. Ma lo spirito di Dante non errava; ei conosceva un

Termine fisso d'eterno consiglio,

e in quella conoscenza trovava la sicurezza e la pace.

Da tale definita e solida concezione metafisica discende anche il concetto religioso di Dante. Egli abbracciava la più pura ortodossia dogmatica. Per lui la religione era, soprattutto, teologia. Le formole intangibili di quella teologia toglievano al sentimento religioso ogn' iniziativa individuale.

> Avete il vecchio e il nuovo Testamento,
> E il pastor della Chiesa che vi guida:
> Questo vi basti a vostro salvamento.

L'eresia non trovava perdono davanti a lui, perchè la sua anima non sentiva il bisogno di rompere la disciplina intellettuale in cui era costretta, e le sue aspirazioni erano pienamente sodisfatte. A lui, chiuso nella rocca inaccessibile della sua teologia, non giunse il soffio del grande movimento ereticale, che s' iniziò e che, in Italia, si spense col medio evo; e nessuna delle correnti religiose, che agitarono ed agitano tuttora l' umanità, può farsi risalire alla sua ispirazione.

Dante, che era del suo tempo così nel rigore della concezione filosofica, come nello splendore della visione teologica, era tale anche nel sistema politico. Egli partecipava, con tutta l'anima, alla grande lotta, che aveva consumato il medio evo, fra il Papato e l' Impero, pel dominio del mondo. Quella lotta, ai tempi di Dante, aveva perduto il significato e l'importanza suprema che aveva avuto ai tempi di Gregorio e di Innocenzo, perchè il libero Comune, di-

ventato il fattore prevalente della vita politica, aveva, con l' intensità della sua azione, modificato essenzialmente l' indirizzo della storia d'Italia, nella quale allora si trovava la chiave della storia d' Europa. Se non che, come conseguenza di quella stessa intensità d'azione, erano venute le discordie civili, che divoravano tante forze preziose. Lo spettacolo di quelle discordie, di cui Dante fu una delle vittime più perseguitate, tormentava la sua anima generosa. Egli attribuiva la colpa dell' indisciplina e del disordine italiano al predominio del Papato, che, vinto e umiliato l'Impero, aveva preteso di mettersi al suo posto; ed egli invocava e promoveva un' ormai troppo tardiva ripresa della podestà imperiale, che riorganizzasse la società sconvolta e sfrenata. Questa concezione politica, che voleva ridare all' ombra, già allora tanto attenuata, dell'Impero Romano la sostanza d'una creazione reale ed attiva, era ai tempi di Dante un sogno d'impossibile attuazione, ma che pur poteva ancor sorridere alla fantasia grandiosamente sistematica del Poeta. Ai tempi nostri, nemmeno un Guglielmo II, nemmeno il sovrano più infatuato di sè stesso, potrebbe credere seriamente d' essere capace di farla rivivere.

Dante pertanto, così pel concetto filosofico come pel concetto politico, non può dirsi un uomo del nostro tempo, appunto perchè ha meravigliosamente incarnato in sè il tempo in cui visse, e ci ha dato la più efficace rappresentazione dei suoi ideali e delle sue passioni. Come mai, dunque, può avvenire che Dante sia tanto profondamente sentito da noi moderni, che

il suo libro è diventato un testo sacro per gl' Italiani, e che il risorgere della nazione porti con sè, come conseguenza, il risorgere del culto per lui?

La causa prima di codesto fenomeno letterario e morale è che in Dante, più ancora che il pensatore e il poeta, l'uomo era propriamente sovrano. Tutte le virtù, e vorrei quasi dire tutti i difetti, che congiunti costituiscono il tipo dell'uomo

Che sovra gli altri com'aquila vola,

si trovano in lui. Il metallo del suo spirito era schietto e sonante come il bronzo più puro. Grandezza d'amore e grandezza di sdegno, altezza d' animo impavido e forte, dolcezza squisita e generosa violenza, nobile orgoglio e rettitudine sicura: tutto s' unisce nella sua severa e meditabonda figura, e le dona un fascino incomparabile. E quest' uomo così grande si ritrova tutto nel suo poema, si sente rivivere, se ne ascolta la voce che nulla ha perduto della sua squillante efficacia. Omero è tanto assente dal suo poema, che si può dubitare della sua esistenza. Shakespeare si nasconde dietro i suoi personaggi in un' oscurità presso che impenetrabile. Ma la *Divina Commedia* potrebbe quasi dirsi un'autobiografia, in cui il poeta si rivela tutt' intero, con le sue passioni ardenti, coi suoi dolori, con le sue speranze, coi suoi amori, coi suoi odii. Ora, il contatto immediato d'un'anima così grande è cosa che serba e serberà sempre una potente attrattiva.

E s'aggiunga che il poema dantesco, scritto da un uomo che viveva nella verità, è una scena im-

mensa, in cui passano schiere d'uomini veri. Si chiama, per la sublimità dell'arte, la *Divina Commedia*, ma potrebbe, per altro rispetto, chiamarsi non meno propriamente la *Commedia umana*, perchè tutte le figure che vi si muovono e vi parlano portano l'impronta della più schietta umanità. Mutano a questo mondo la filosofia, la politica, le credenze, le convinzioni, i costumi degli uomini, e si trasforma, insieme, continuamente l'ambiente intellettuale in cui si svolge la vita della società. Ma in tanta variazione, l'uomo rimane sempre eguale a sè medesimo nell'intima essenza delle sue passioni, delle sue virtù, dei suoi vizii. Pertanto, in ogni rappresentazione verace dell'umanità, se v'ha una parte che necessariamente cade per essere l'espressione di momentanei aspetti di tempo e di luogo, ve n'ha un'altra che rimane eterna, ed è quella in cui l'uomo è svelato e riprodotto nel fondo dell'anima. E in nessun libro questa parte imperitura è tanto grande come nel poema di Dante.

A siffatte ragioni d'ordine generale, altre se ne possono aggiungere d'ordine, dirò così, nazionale, che spiegano perchè dal risorgimento della patria italiana venga reso più intenso e più diffuso il culto pel sommo poeta. Dante è stato il vero fondatore dell'italianità, non solo perchè ha dato una forma definitiva alla lingua del paese, ma perchè egli ebbe, pel primo, il sentimento della comunanza dei destini italiani: almeno fu il primo a dare a quel sentimento un'espressione esplicita ed eloquente. Forse, se Dante fosse rimasto chiuso nella natìa città, tutto assorto nelle lotte del suo Comune, l'energia del suo spirito,

il raggio della sua visione si sarebbero consumati nelle vicende della sua piccina e diletta Firenze, senza ch' egli avesse il sentore d' un più vasto ideale. Ma l'esilio, che lo ha costretto per un ventennio a percorrere le diverse regioni d' Italia, e a mescolarsi coi suoi popoli e coi suoi principi, gli ha aperto un nuovo orizzonte, lo ha fatto partecipe dei dolori, non solo del suo loco natìo, ma di tutto il *giardin dell' Imperio.*

Ahi serva Italia, di dolore ostello!

esclama con affetto di figlio, in un impeto di pianto e di sdegno. E per la salvezza d' Italia egli invoca la mano del principe che, rintuzzando la prepotenza di chi usurpava il *loco* di Pietro, risollevasse la maestà dell'Impero Romano.

Ed ecco un'altra ragione, per la quale il medioevale Dante appare agl' Italiani un uomo moderno. Per quanto la concezione politica di Dante non possa più essere la nostra, per quanto noi viviamo in un mondo d' idee completamente diverso dal suo, pure vi ha un punto in cui il pensiero dantesco conserva intatto il proprio valore oggettivo; la sua pratica applicazione anzi è, come oggi si direbbe, d' una meravigliosa attualità. Son passati sei secoli dal giorno in cui Dante, questo cattolico ortodosso, questo tomista rigoroso, scagliava terribili invettive contro il potere temporale dei Papi. Molte grandiose vicende si son successe nel mondo, e quel potere, minato da ogni parte, è caduto. Ma non è caduto il preteso diritto del Papato. Il Papa, nella perdita di ciò ap-

punto che Dante credeva supremamente dannoso, vede una ragione di protesta, la quale sparge tra i fedeli il dissidio e il disordine.

Ah, se Dante oggi rivivesse, ei ci farebbe riudire la voce di san Pietro, tonante dal cielo ottavo contro i suoi successori che non ne seguono le orme, e invocante, fra lo sgomento dei beati, la vendetta di Dio! Ma se Dante non rivive, rimangono imperiture le sue parole, frementi d'amore per la giustizia e per la verità. Quelle parole ci siano di guida preziosa nelle vicende della vita nostra e della nostra patria; c'insegnino ad aborrire le fazioni, quali che esse siano, che vorrebbero dilaniarla; c'insegnino a difenderci dai loro attacchi e dalle loro insidie. No, non son morti nè la lonza leggera nè il rabbioso leone nè la lupa bramosa! Come una volta a Dante, quelle belve senza pace or vengono incontro a noi, per ricacciarci nelle tenebre e negli errori, da cui siamo appena usciti. Ma noi possiamo salvarci, senza rifare il viaggio dei tre regni d'oltretomba. Il padre Dante lo ha fatto per noi. Nell'ascoltarlo, e nel seguirne i paterni consigli, sta la nostra salvezza.

III. - GLI "STUDII SULLA DIVINA COMMEDIA"

DI FRANCESCO D'OVIDIO [1]

La critica non può adempiere in modo efficace l'ufficio che le spetta nel movimento intellettuale dei tempi moderni, quando, oltre a essere una scienza e una filosofia, non sia insieme anche un' arte. Dopo d'avere scomposto, per mezzo dei suoi reagenti, l'oggetto che studia negli elementi essenziali che lo costituiscono, deve saperlo ricomporre, così che agli occhi del lettore esso apparisca dotato di una realtà meglio determinata, di una vita più vera, appunto perchè liberato da tutte le impurità di cui il tempo, i pregiudizii e gli errori degli uomini lo avevano contaminato. Il critico dev' essere imparziale, si capisce; ma insieme animato, per l'uomo, pel libro, per l'opera che scruta, di quella simpatia, senza di che non è possibile trasfondersi nel pensiero altrui, e risentirlo così da poterlo riprodurre nella sua verità.

---

[1] Milano e Palermo, Remo Sandron, 1901. — [Quest'articolo comparve la prima volta nel *Fanfulla della domenica* del 16 giugno 1901].

Ed egli deve seguire il processo della creazione dell'opera d'arte e di scienza nelle sue varie fasi, e condurre il lettore nelle vie segrete della mente del poeta o dell'eroe, e portarlo a contatto di ciò che v'ha nella sua ispirazione di più umano e di più vivo. La lettura d'un Saggio di critica, che sia fatto con quest'arte e con questi intendimenti, è uno dei più squisiti e dei più proficui godimenti intellettuali. La psicologia e l'erudizione vi s'uniscono, si sorreggono e s'illuminano a vicenda, aiutando la fantasia dello studioso nel suo lavoro di ricostruzione umana e storica.

Di questa critica, la quale è insieme scienza e arte, Francesco d'Ovidio è maestro insigne. Mirabilmente ricco di quella sana e sicura dottrina che si attinge alle fonti, indagatore acuto, osservatore esperto, logico sottile e diritto, il D'Ovidio si muove sicuro fra i più complessi problemi; ch'egli illumina con una discussione, la quale non lascia nell'ombra nessuna loro faccia, per quanto nascosta e difficile a scoprire. Il suo stile è tale che, cominciata una pagina, bisogna andare avanti, perchè i pensieri vi pullulano in una successione così fitta e continua che l'interesse non s'attenua e non posa mai. Non già che i pensieri si affollino sotto la penna del D'Ovidio, così ch'egli veda dilungare da sè il segno, come avviene di quel pensatore dantesco in cui il pensiero rampolla sopra pensiero. Nel D'Ovidio i pensieri non s'ammucchiano in un'inorganica congestione; ma si seguono l'un l'altro, con un filo sottile e saldissimo, così che il lettore è condotto dall'uno all'altro senza sforzo e per un impulso d'inesauribile curiosità.

È noto che il Manzoni, a chi gli chiedeva quale fosse la sua *arte poetica*, rispondeva: " Pensarci sù! „. Non avrebbe potuto dare risposta più arguta. Con due parole, il Manzoni ha scritto un trattato di bello stile. Lo scriver bene non è se non un pensar bene, e null'altro fuori di questo. Il D'Ovidio che, nello stile, è uno schietto e vero manzoniano, è uno squisito scrittore appunto perchè è un pensatore squisito.

Diamo un'occhiata al prezioso volume, ond' egli ha arricchita la critica dantesca.

***

Dante è propriamente un mare immenso che, nelle sue spiagge, nelle sue isole, non è e non sarà mai interamente esplorato, così da non lasciar più luogo a nuove ricerche, a nuove scoperte. E ciò si comprende quando si rifletta che Dante è l'uomo più meravigliosamente rappresentativo che mai ci sia stato. Non solo il poeta appassionato e vibrante all'amore e all' odio, ma il filosofo, l'erudito, il politico, il teologo, il partigiano, si rivelano in lui, ora movendosi in un'azione comune, ora separandosi così da spiccare come isolate personificazioni. Viene da ciò che il poema dantesco, oltre ad essere la creazione di una fantasia potentemente costruttiva e la visione di uno spirito pel quale il cuore umano non ha segreti, è anche una vera e propria enciclopedia del suo tempo. Nessuno dei grandi poeti potrebbe, per cotale universalità di manifestazioni, paragonarsi a Dante. Il solo che gli s'avvicini è il Goethe. Ma nella fa-

coltà di organizzare poeticamente la concezione scientifica, mi pare che il poeta tedesco resti di qualche gradino al di sotto del poeta italiano. Anche il *Faust*, soprattutto nella seconda parte, non ha l' organismo perfettamente razionale della *Divina Commedia*.

Tale universalità di manifestazione ci spiega come tutti gli studiosi, quale che sia la categoria a cui appartengano, possano trovare nell' opera dantesca argomento di sottili indagini e di feconde meditazioni; ma ci spiega altresì come la critica dantesca tenda necessariamente, ogni giorno più, a divenire una scienza, dimenticando di dover essere anche un'arte. La contemplazione di una sola faccia del poliedro dantesco toglie la visione dell'insieme. Troppe volte il critico si ferma davanti a quella sola faccia, dimenticando che a lui pur converrebbe di fare il giro di tutto il poliedro. La ricchezza degli studi danteschi, come oggi si fanno, seguendo il metodo della ricerca positiva, è la causa giustificata e giustificante di una specializzazione che deve pur turbare l'armonia dell'immagine complessiva.

Il critico ideale, per Dante, sarebbe quello che, fornito di eguale competenza in tutti i rami della coltura dantesca, non perdesse mai d' occhio l' economia dell'insieme; che sapesse collocarsi, e collocare il lettore, a quel punto di vista in cui la percezione del particolare non impedisce d' abbracciare nel suo profilo il colosso che s' innalza davanti a noi. Se talvolta sarà pur necessario avvicinarsi per modo che solo una piccola parte del colosso ci diventi visibile, bisognerà ritrarsi di quando in quando, per porre ogni

cosa al posto che le compete; bisognerà interrompere di quando in quando l'osservazione parziale, per qualche rapida e opportuna escursione, la quale ci faccia toccar con mano come la rupe, il bosco, la valletta che andavamo esplorando, non siano se non parti piccine della grande montagna ch'eleva al cielo i suoi pinnacoli risplendenti.

La critica dantesca è uno dei campi di studio dove oggi ferve più intenso l'ardore degl'ingegni italiani. La vita di Dante, e i tempi in cui egli visse, sono scrutati da valenti specialisti, in ogni loro parte, per modo che l'esegesi del difficile poema ha fatto mirabili progressi. Francesco d'Ovidio è uno dei più forti tra codesti specialisti, ma è altresì un pensatore e un artista che sa assorgere alla visione d'insieme. Dove trovare un critico più geniale di lui? Non v'ha problema dantesco su cui egli non abbia portato il suo acume di storico e di filologo; non v'ha questione filosofica o morale che interessi il pensiero dantesco, la quale egli non abbia scrutata e ponderata; non v'ha nodo d'esegesi, ch'egli non sappia sciogliere con la destrezza della sua mano esercitata. Ma a tutto ciò egli aggiunge, ed è qui propriamente che sta il pregio singolare della sua critica, un sentimento così vivo della poesia dantesca, un'intuizione così profonda dell'ispirazione del Poeta, che il leggere una sua critica non è solo un vitale nutrimento dello spirito, ma è un godimento estetico, è un modo sicuro e diritto per penetrare nella comprensione del pensiero di Dante.

***

Queste nostre asserzioni, delle quali, del resto, è generalmente riconosciuta la verità, sono pienamente confermate dal volume di *Studii sulla Divina Commedia* che il D' Ovidio ha testè pubblicato. È un grosso volume di circa seicento pagine, ma che ogni persona colta leggerà con diletto, lasciandosi condurre per mano dalla guida esperta, la quale conosce le più riposte bellezze del paesaggio che ci chiama a percorrere con lui.

Il nostro critico, in questo volume, si occupa quasi esclusivamente dell'*Inferno*. A me mancherebbero lo spazio e la competenza per entrare nell' esame dei singoli Saggi che lo compongono e delle molte questioni che vi sono trattate. Alcuni dei più illustri peccatori che popolano le bolgie dantesche ci compaiono davanti, e sotto l' interrogatorio del critico ci parlano dei loro peccati e delle ragioni della loro condanna. La versatilità del critico ha modo di rivelarsi nei più disparati argomenti. Delle idee politiche di Dante, e degli avvenimenti pubblici nei suoi tempi, egli ci parla con profonda dottrina in alcuni fra i suoi Saggi. Singolarmente acuto mi pare lo studio con cui il critico ricostruisce il concetto nel quale Dante teneva Gregorio VII: un papa di cui pure il Poeta mai non parla. E la dimostrazione che Dante, nel comporre la scena della buca dei papi simoniaci, quella scena in cui l'ira è resa più terribile dall'ironia e dallo scherno, avesse davanti a sè il fantasma del papa che aveva tentato di fon-

dare l'impero teocratico, e gli movesse un tacito, indiretto, ma fiero rimbrotto, è un saggio ammirabile di analisi oggettivamente scrutatrice. Interessanti, assai più di un capitolo di romanzo, sono i due studii sul tradimento del Conte Ugolino e su Guido da Montefeltro. Il critico, scrutando il fatto storico nella sua realtà, e insieme le ragioni dell'invenzione poetica, ci apre una finestrella, dalla quale guardiamo giù nel fondo dell'anima e del pensiero di Dante.

Il D'Ovidio ha quel tatto sicuro che solo può trattenere il critico dal suggestionarsi delle proprie idee. Il critico suggestionato finisce col creare difficoltà anche dove non esistono, e per sostituire le intenzioni create dalla sua fantasia a quelle genuine del poeta. I testi che, o per ragioni intrinseche o per ragioni estrinseche, sono di difficile interpretazione, producono il guaio che il critico non si accontenti delle spiegazioni facili, anche quando queste si presentino naturalmente. E allora il critico lavora sul testo, per creare la difficoltà dove non esiste, con un artifizio ancor più intenso e ostinato di quello che usa per sciogliere la difficoltà dove realmente esiste; e ne deriva un arruffio d'ipotesi arbitrarie, da cui il senso vero e schietto del testo è più oscurato che illustrato. Un esempio cospicuo di tali oscuramenti è dato dall'episodio del Cavalcanti, con la famosa, interminabile questione del *disdegno di Guido*. Bisogna leggere l'arguto saggio del D'Ovidio, per vedere a quale raffinatezza d'interpretazioni artificiose siansi lasciati andare anche ingegni preclari, per l'impulso, direi quasi istintivo, di trovare un senso nascosto da so-

stituire al senso palese. Ed è un vero piacere il seguire il nostro critico, che strappa, ad una ad una, le ipotesi pullulanti dal terreno fecondo del testo dantesco, e lo fa tornare alla sua significazione più semplice e umana. Di questi ritorni alla genuina sincerità dell'interpretazione è pieno il libro del D'Ovidio. Io vorrei, per esempio, ringraziarlo d'avermi ridonata la soave, vagamente misteriosa, Matelda, che le ricerche dei dotti minacciavano di fare scomparire sotto le forme matronali della ieratica Contessa, amica di Gregorio.

Istruttivo e attraente, per eccellenza, è il D'Ovidio là dove ci parla dell'azione esercitata dall'arte di Virgilio su quella di Dante. Già la questione è toccata con singolare acutezza nel Saggio sul Cavalcanti, dove il critico ci fa toccar con mano la curiosa analogia del mirabile episodio dantesco con un episodio virgiliano, meno mirabile per l'arte, ma pur tanto toccante e umano. L'argomento è però svolto con maggiore larghezza nel capitolo: *Non soltanto lo bello stile tolse da lui.* Qui l'autore ci conduce a scoprire le somiglianze che esistono fra l'Inferno dantesco e l'Inferno virgiliano, non solo per le molte figure demoniache e simboliche delle quali è evidente il trasloco dall'*Eneide* alla *Divina Commedia*, ma propriamente pel concetto costruttivo col quale il poeta ha plasmati, nello stampo del modello virgiliano, gli elementi fantastici e morali, che gli fornivano la leggenda, la Scolastica e Aristotele. Questa predilezione di Dante per l'arte antica, alla quale, assai più che alla letteratura leggendaria o romanzesca del medio-

evo, egli cercava le forme della sua ispirazione, è un fatto sul quale altri dantisti insigni, come il Novati e lo Scherillo, hanno portato molta luce. Ma com'è bello il veder questo Dante, precursore degli uomini del Rinascimento, balzar fuori, con un risalto così spiccato, dal libro del D'Ovidio, che è insieme una rappresentazione magistrale del carattere medioevale del pensiero dantesco!

***

Tuttavia io qui non posso condurre il lettore pei meandri della critica del D'Ovidio, e nemmeno accennar di sfuggita tutti gli argomenti di cui egli ci parla; e toccar della solidità della sua dottrina quando ci spiega la topografia morale dell'Inferno, o della finezza del suo senso critico quando studia il personaggio di Sordello, o discute la dibattuta questione dell'autenticità dell'Epistola a Can Grande, o indaga, nella severità del giudizio contro gl'Indovini, l'intenzione di Dante di liberar Virgilio della fama di mago onde il medio evo l'aveva investito, o quando ragiona squisitamente del saluto dei poeti al reduce Virgilio, o quando infine, come in ogni pagina del libro, fa rivivere, con tanta efficacia, il grande e vario mondo dantesco nelle sue così diverse manifestazioni d'uomini e di cose. Pure, prima di finire, io vorrei indugiarmi, per un istante, su d'una questione che a me pare la più grave fra le molte che presenta alla mente dell'osservatore il fenomeno dantesco.

La questione è questa. Come mai un uomo ha

potuto sentirsi così sicuro del suo giudizio, ha potuto aver tanta audacia, da distribuire, lui, i morti nei tre regni d'oltretomba, decretando a suo criterio condanne, castighi e ricompense, così da mettersi al posto di Dio, e da amministrare una giustizia assoluta? E ricordiamolo. I morti ch'egli ci presenta non son già personaggi favolosi, o uomini vissuti in un lontanissimo passato e rivestiti pertanto d'un carattere mitico; sono bensì i suoi contemporanei, i suoi conoscenti, i suoi amici, i suoi avversarii, gli uomini, insomma, in mezzo ai quali egli ha vissuto, che hanno avuto gran parte negli avvenimenti del suo tempo e della sua città. Certo, la *Divina Commedia*, come visione del mondo d'oltretomba, non è un poema isolato. Altre visioni l'avevano preceduta. Ma è propriamente unico in questo particolare, d'aver posto dei nominativi sulle anime che il poeta andava incontrando; così che la *Commedia*, se è divina per l'arte con cui è immaginata, è tanto umana per quanto vi si dice e vi si fa, da esser la tragedia parlante di tutte le passioni terrestri. Codesto portare al di là della tomba le passioni dell'al di qua, imperniando sull'arbitrio d'un giudizio affatto personale la rappresentazione della giustizia divina, è un miracolo di audacia, di cui più non sentiamo la stranezza solo perchè ci siamo abituati. La *Divina Commedia*, che ha più secoli di vita, è quasi entrata, coi suoi spettacoli, nelle nostre abitudini mentali; è uno di quei fenomeni ai quali la frequenza dell'apparizione toglie l'impressione del mistero. Ma il mistero rimane nella sua sostanza, sebbene noi non ce ne

preoccupiamo più. Se ne è preoccupato il D'Ovidio, se non in apposita trattazione, almeno in via incidentale, a proposito del trattamento diverso usato da Dante a Guido da Montefeltro e al figlio di lui, Buonconte.

Il D'Ovidio vuole attenuare la responsabilità di Dante; il quale, secondo lui, sarebbe stato guidato da ragioni poetiche e da intendimenti morali a distribuire giudizi e condanne, che dovevano avere, anche pel lettore, una portata puramente fantastica. " L'in-
" venzione poetica manifesta e confessata „ — scrive il D'Ovidio, a proposito di Guido, di Buonconte e di Manfredi — " .... è crudele per uno, ma come è
" pietosa per gli altri due ; sempre in forza di un
" arbitrio, che la timorata coscienza del poeta non
" aveva ragione di schivare, ben sapendo come i
" suoi versi non avrebbero mutata la vera destina-
" zione di quelle anime, e che d'altra parte gli ser-
" viva agli effetti nobilmente umani che si proponeva.
" La verità a cui mirava in un' opera d' immagina-
" zione... era una verità *sui generis*, più ideale che
" reale, più esortativa e dimostrativa che rigorosamente
" storica. Se..... avesse scritto da puro teologo, si
" può, per esempio, creder che difficilmente avrebbe
" osato metter così giù un uomo come Celestino,
" che in fin dei conti poteva anche essersi pentito
" ai suoi ultimi giorni del grave errore commesso
" facendo posto a un tal successore. Ma ai suoi in-
" tenti di poeta civile parve opportuno far quello
" sfregio a un famoso peccatore di apatia. Con gli
" scrupoli, del resto, ben pochi o nessuno avrebbe

" potuto porre nelle eterne pene, poco meno che
" per tutti dovendosi in teoria ammettere la possibi-
" lità di un estremo pentimento; come non avrebbe
" osato d'inventare quell'architettura dei tre regni,
" quel sistema penale, tante particolarità della vita
" futura o delle singole anime, le quali cose tutte
" egli aveva piena coscienza che fossero fattura sua,
" nè si aspettava che si prendessero troppo sul serio,
" ove non era di serio che il sentimento ed il fine,
" il senso morale e quello dell'arte, e il resto era,
" come altri direbbe, senza conseguenze „.

La pagina del D'Ovidio è bella ed arguta come sempre; ma questa volta il critico non mi persuade interamente. Sta bene che il Poeta inventi e che il lettore lo sappia; ma la sua invenzione esprime un giudizio ch'egli attribuisce a Dio. Dice il D'Ovidio che Dante non s'aspettava che le sue invenzioni si prendessero troppo sul serio. Io voglio ammettere, sebbene anche di ciò dubito assai, che lui, Dante, per proprio conto, non le prendesse sul serio. Ma quanto agli altri, io credo fermamente ch'egli intendeva che le prendessero sul serio, e che fossero l'espressione d'un giudizio il quale, se non nella forma esterna, nella sua sostanza rispondeva a verità. Certo, questa è in un uomo una presunzione enorme. Ma, notiamo bene, è da tale presunzione che viene la sua potenza di poeta. Dante non era e non poteva essere uno spirito equanime, un tipo perfetto di saggezza e di virtù. Era uno degli uomini più appassionati che siano apparsi in un'epoca in cui pure le passioni non conoscevano freno. Ma per questo ap-

appunto egli è sommo poeta. Dante ha rovesciato nel suo poema tutte le passioni d'amore e d'odio che gli ribollivano in petto, e le ha fatte risalire alla giustizia divina. Qui sta, a mio parere, l'eccesso del giudizio personale, ma sta anche l'efficacia incomparabile del poema; poichè in tutto quello che vi si dice si risente l'uomo vero, che rivive, nei sogni della sua fantasia, il dramma doloroso della sua esistenza, e trascina nei gironi dell'Inferno, sulle balze del Purgatorio, e anche nelle sfere del Paradiso, le collere e gli amori, di cui si era intensamente infiammato nel necessario contrasto fra la grandezza dei suoi concetti e la bruttura meschina della realtà.

A me pare pertanto che la *Divina Commedia* vada presa per quello che è, cioè come l'espressione parlante di un'anima umana posta in date condizioni di tempi, di pregiudizii, di errori, di colpe e di virtù. È un libro moralizzante, non già perchè sia giusto e perfetto in ogni cosa che vi si dice, ma perchè non c'è nulla che valga quanto la visione, il contatto di un' anima grande, per ingrandire anche i piccini. Un uomo del medio evo, per eccelso ch'ei fosse, non ci poteva dare se non il pensiero e la coscienza del medio evo. Noi siamo completamente usciti dalla scienza di Dante. Non vorrei dire che siamo usciti anche dalla sua morale, perchè l'anima nostra vibra ancora ai grandi ideali che esaltavano la sua. Tuttavia, noi adopriamo nei nostri giudizii un metro diverso dal suo: abbiamo imparato a esser più indulgenti, e almeno a mitigare, se non a togliere, l'antropomorfismo divino, così da non render Dio responsabile dei nostri giudizii appassionati.

***

Ma qui mi viene sul labbro un'altra domanda. Era Dante uno spirito veramente religioso? Quella sua rigorosa, direi quasi geometrica, ortodossia scolastica può essere l'espressione di un'anima che si sprofondi nel sentimento dell' infinito? La contradizione stridente che risulta dall'attribuire il carattere di *pastor della Chiesa che guida al salvamento* a quegli stessi Papi ch'egli colpisce col flagello di una satira terribile, non è l' indizio d'una religiosità apparente, che si appaga d' un formalismo esteriore?

Il *Paradiso* dantesco è una costruzione dogmatica e logica, in cui si ammira la fantasia creatrice del poeta; ma, malgrado gli splendori incomparabili di luce e di suoni che inondano gli ultimi canti, può dirsi davvero che ne venga all' anima del lettore un'impressione religiosa? La stessa indifferenza che Dante dimostra pel movimento d'eresia, così energico nel medio evo, e così conseguente a quello stesso sentimento di protesta che ispirava Dante contro il papato, non è il sintomo di un'anima troppo assorta nelle vicende del mondo in cui viveva, troppo preoccupata dell'organizzazione terrestre e del meccanismo delle sue gerarchie, per sentir davvero il fascino del Vangelo, e per abbandonarsi e sprofondarsi voluttuosamente, come il fraticello dell' *Imitazione*, nella mistica contemplazione dell' infinito? Nessuno, certo, ha mai adoperato le formole metafisiche della religione con maggior potenza rappresentativa; ma a

una tal potenza corrisponde un eguale ardore di sentimento?

Tutte domande a cui io vorrei poter rispondere, perchè le risposte gioverebbero a far meglio comprendere quel complicatissimo e interessante fenomeno morale che è la psicologia di Dante. Ah, se Francesco d'Ovidio riprendesse la penna, e ci conducesse su per la montagna del Purgatorio e nei cieli del Paradiso, quanta luce non spargerebbe egli sui molti problemi che sorgono a ogni passo, da un testo così denso e suggestivo!

Concludo esprimendo la speranza che ciò possa verificarsi. Comprendo che chiedere un nuovo libro a un autore di cui si ha in mano un libro bellissimo, è un colmo d'indiscrezione. Ma non è che in cielo che l'uomo, come Dante insegna, senta, davanti all'assoluto, finire in sè l'ardore del desiderio. Finchè siamo sulla terra, non possiamo finir nulla e non possiamo mai posare. I desiderii sodisfatti non giovano se non a rendere più intenso l'ardore di nuovi desiderii.

UN CONDOTTIERO ITALIANO

UN CONDOTTIERO ITALIANO [1]

Il generale Luchino Dal Verme ebbe la buona e pietosa idea di rinfrescare la fama d'un suo antenato e suo omonimo, condottiero nelle guerre italiane del secolo decimoquarto, riproducendo alcune lettere del Petrarca a lui dirette o che a lui si riferiscono. La pubblicazione, squisitamente elegante di forma e di tipi, è preceduta da una limpida prefazione del Tabarrini, che narra brevemente le vicende del forte e illustre capitano.

In queste lettere non si narrano fatti nuovi. Il Petrarca e il Dal Verme non vi brillano di nuova luce. Tuttavia, l'amicizia che si rivela così stretta fra il letterato e il soldato di ventura, e l'autorità che il primo ha sul secondo, c'interessano come un fatto caratteristico dell'epoca, e sono una testimonianza dell'azione che lo spirito del Rinascimento già esercitava, nella seconda metà del secolo decimoquarto, sugli uomini di tutte le classi. E poi la figura del Petrarca

[1] *Francesco Petrarca e Luchino Dal Verme;* Roma, 1892.

ci appar viva in queste poche pagine, con quella sua mescolanza di sentimento vero e di rettorica pomposa, di tristezza profonda e di vanità inquieta: uomo di lettere, ma felice soprattutto di parere uomo politico, di partecipare alle vicende delle Corti e delle Repubbliche, e di far sentire che la sua autorità è riconosciuta ed apprezzata. E poi la vita italiana, prima della catastrofe del Cinquecento, è così fervida, così piena di vigorìa e d'originalità, che ogni riproduzione genuina d'un episodio, d'una figura qualsiasi, pur che presa dal vero, ci si presenta con un'attrattiva affascinante.

La famiglia Dal Verme, nativa di Verona, aveva dato agli Scaligeri due uomini di legge e di governo, in Nicola e in Pietro, quando nacque Luchino, che doveva cominciare ad illustrarla con le armi. Giovane affatto, egli fu al servizio di Mastino della Scala, nella guerra contro Lucca, nel 1342; poi passò a Milano, dove la signoria dei Visconti, la potenza e l'ardire dell'arcivescovo Giovanni aprivano più largo campo al suo valore. Rimase il Dal Verme lungamente coi Visconti, e li servì nelle varie e molteplici guerre di offesa e difesa, sollevate senza tregua dalla loro politica prepotente. Ebbe parte cospicua in uno dei fatti più salienti della storia dei Visconti, la presa di Pavia. Questa, eccitata dal frate Jacopo Bussolari, non voleva piegare il capo ai signori di Milano; ma finalmente fu domata da Galeazzo nel 1359. Fu certamente alla Corte dei Visconti che il Petrarca strinse amicizia col Dal Verme.

È noto come il poeta fosse ricercato dai Visconti,

che lo trattenevano alla Corte, colmandolo di onori e di lusinghe. Nè la tirannia dei potenti signori valeva a disgustare il poeta, che pure aveva in petto l'ideale di un' Italia ridonata all'antica libertà. Il Corio ce lo mostra seduto alla mensa stessa dei principi, nel gran banchetto offerto da Galeazzo, in occasione delle nozze di sua figlia Violante con Lionello di Clarence, figlio del re d'Inghilterra. Nulla dunque di più naturale che il poeta vedesse assai di frequente il Dal Verme, e trovando che in esso il valore del condottiero s'univa all'ingegno aperto e al desiderio del sapere, sentisse per lui una viva simpatia, e avesse il desiderio di metterlo avanti in ogni impresa che paresse ardua e gloriosa. È per questo che, allorquando sulla fine del 1363 Venezia si vide costretta ad allestire una spedizione per ricondurre alla soggezione l' isola di Candia che s' era ribellata al suo dominio, il Petrarca, che appunto in quel tempo si trovava in quella città e in grande onore presso il Doge e il Consiglio, li persuase a chiamare il Dal Verme onde affidargli il comando delle milizie di terra. Così fu fatto, e la spedizione salpava da Venezia nella primavera del 1364, con una flotta sotto gli ordini di Domenico Michiel. Giunto in vista della Canea, l'ammiraglio veneto sbarcava il Dal Verme con le sue truppe, perchè assalisse alle spalle la città, mentre egli con la flotta n'avrebbe occupato il porto. Questo doppio movimento otteneva un risultato completo. I ribelli, vedendosi presi fra due assalti, dopo un breve tentativo di resistenza alle schiere del Dal Verme, si arresero a discrezione; e tutta l'i-

sola, come in un baleno, ritornava sotto il dominio della grande Repubblica.

***

Le lettere del Petrarca toccano appunto di codesti avvenimenti di Candia. La prima è diretta a un frate veneziano, Bonaventura Bafro, e pare scritta in un momento di grande tristezza. La peste, sebbene sul diminuire, infuriava a Venezia. E alla peste s'aggiungeva il disastro della rivolta vittoriosa di Candia. Il poeta è dunque di pessimo umore; tanto più, dice, ch'egli soffre nella salute, egualmente pel caldo e pel freddo, così che quando viene l'estate desidera l'inverno, e quando viene l'inverno desidera l'estate. Ed esce in queste parole d'intonazione pessimistica, e diremmo leopardiana:

« Nelle cose umane, lo stato presente è sempre lo stato più odioso, sebbene il passato, quando era presente, era odioso anch'esso, e non sarà meno odioso il futuro quando verrà. Solo la memoria o l'aspettazione è dolce. Vedi dunque quanto siano da stimarsi quelle cose, che non ci piacciono se non allora che sono assenti! ».

In questa oscurità del presente non c'è che un raggio di luce. Il re del cielo ha determinato di mandare a Venezia un difensore, e questi è Luchino Dal Verme, il Fabrizio veronese, secondo a nessuno nelle arti della guerra. E la Repubblica s'è degnata di servirsi dell'opera del poeta, sapendo come gli sia amicissimo. Il Doge ha voluto che alle lettere ufficiali d'invito, ch'egli scriveva al Dal Verme in nome della

Repubblica, il Petrarca aggiungesse una sua lettera privata, nella fiducia che il consiglio dell'amico avrebbe vinta ogni esitanza del valoroso capitano. Ed è tanta la stima che il poeta ha del Dal Verme, ch'ei punto non dubita che, lui duce, l'impresa di Candia riescirà vittoriosa.

Il Dal Verme accetta; ed ecco subito il Petrarca gli scrive una lunghissima e curiosa lettera, per congratularsi con lui, dirgli la grandezza e la difficoltà dell'impresa a cui s'accinge, e indicargli quali siano le qualità che a un capitano s'addicono. Questa lettera evidentemente non può ritenersi uno sfogo confidenziale di amico ad amico. È un brano d'eloquenza tutto rettorica, scritto più per il pubblico che per colui al quale è diretta. Il Dal Verme che, come dice lo stesso Petrarca, fin dalla prima adolescenza aveva passata la sua vita sotto le armi, partecipe e spesso condottiero delle più ardue imprese, avrebbe probabilmente riso di questo poeta, che prendendo le mosse da un detto di Cicerone, pretendeva istruirlo sulla virtù e sui doveri del duce in guerra. Eppure questa lettera, che non ha nessuna verità di sentimento, che s'ispira a null'altro che a una morta erudizione, è interessante anch'essa come un indizio dello spirito dei tempi.

Il Rinascimento, nella seconda metà del secolo decimoquarto, aveva cominciato ad apparire. La coltura classica andava diffondendosi, e formava la base d'una nuova civiltà. La bussola dell'ingegno umano s'era già orientata verso le memorie dell'antichità, così che la manifestazione del pensiero doveva ne-

cessariamente plasmarsi nello stampo ch' era offerto da quelle memorie. Il Petrarca, volendo in un documento oratorio far comprendere il valore ch'egli attribuiva all'uomo da lui additato come il più degno a un'ardua impresa, non sa far di meglio che rivolgersi agli esempi romani, mettere insieme un interminabile centone ciceroniano, in cui all'eleganza pomposa della forma non corrisponde nessuna originalità di pensiero. Il Rinascimento ha riaperta una fonte di godimenti intellettuali, che nel corso dei secoli barbarici era stata sciaguratamente sconvolta e otturata. Lo spirito italiano bevve, fino a inebbriarsene, l'ambrosia di quella fonte. Ma in quell'ebbrezza ha lasciato una parte della sua forza e della sua originalità. Se confrontiamo la strapotente individualità di Dante con questa molle figura del Petrarca, la differenza dei tempi e degli uomini appare manifesta. Dante, direi quasi, acuisce la vita dei suoi personaggi, infondendo loro una parte della vita ardente che gli ferveva nel petto; il Petrarca ottunde la punta dell' impressione, avvolgendo uomini e cose nell'ampio paludamento della rettorica latina. Ma se lo spirito italiano ha perduto in questo suo movimento qualcosa della sua originalità creativa, ha invece allargato immensurabilmente l'orizzonte della speculazione umana. Il Rinascimento è stato davvero come il ridestarsi dai sogni affannosi del medio evo. Le sciagure dei tempi e la perversità degli uomini non hanno permesso all' Italia di cogliere il frutto del seme ch'essa aveva sparso. Ma i più lievi indizi di quel movimento, i primi albori del giorno che sta per sorgere, ci danno una gradevolissima sensazione.

Di siffatte sensazioni tutta l'opera del Petrarca è ricchissima. Si può dire che tutto quello ch'egli ha scritto è come impregnato del profumo del Rinascimento. Questa lettera al Dal Verme, che certo non sta fra le sue belle cose, è pur essa, pei suoi stessi difetti, un sintomo dei tempi; e per codesta ragione diventa tollerabile anche la vuota fraseologia di cui è ingombra.

Luchino Dal Verme andò, come dicemmo, a Candia, ed ebbe pronta e presso che incruenta vittoria; e il Petrarca gli manda subito una lettera di congratulazione, piena anch'essa di reminiscenze classiche, e d'una pompa di linguaggio destinata probabilmente ancora al pubblico più assai che all'amico. All'amico invece è indirizzato il breve biglietto che gli scrive da Pavia, il 10 dicembre 1371. Il Dal Verme, ritornato da Candia, aveva ripreso a servire i Visconti, e aveva guerreggiato contro il Marchese di Monferrato. Fattasi la pace, quella pace almeno che era possibile in quei tempi d'incessante agitazione, il Dal Verme, insofferente d'ozio, era partito per l'Oriente a combattere i Turchi. Ma il Petrarca non aveva veduto di buon occhio la partenza dell'amico. Soprattutto lo inquietava la circostanza che il Dal Verme non era il capitano supremo della spedizione, così ch'ei doveva subire le conseguenze dell'imperizia altrui. Impaziente della prolungata assenza dell'amico, il Petrarca, con questa lettera veramente affettuosa e che esprime finalmente un sentimento genuino, lo prega di ritornare in patria, appagando in tal modo il desiderio vivissimo ch'egli sente di lui.

Il presentimento del poeta non era fallace: egli non doveva più rivedere l'amico, che moriva in Oriente. A Jacopo, figlio di Luchino, il Petrarca scrive una lettera di condoglianza, piena d'un dolore sentito, che ci mostra quanto fosse verace l'affetto che lo legava al valoroso condottiero. Luchino Dal Verme fu sepolto a Costantinopoli. Il Petrarca consigliava Jacopo a lasciare colà tranquilla la salma del padre. Ed è assai probabile che Jacopo abbia seguito il consiglio del poeta.

Jacopo, al quale il Petrarca scrive con affetto paterno, continuò gloriosamente la tradizione di Luchino. Come il padre, egli servì i Visconti. Poi, o stanco o disgustato delle lotte dei tiranni italiani, piccine e sleali, ei volle, come il padre, cercare alle proprie gesta un campo d'azione più nobile e più vasto, e risolse di andare in Oriente. Ma men fortunato del padre, non potè dar compimento al suo desiderio, chè, sul punto di salpare, morì a Venezia nel 1409.

***

Questa rapida occhiata alle gesta d'un capitano di ventura sulla fine del secolo decimoquarto, che ci è concessa dalla pubblicazione del generale Dal Verme, produce l' impressione acuta che proviene sempre dalla percezione immediata della verità. Nell'epoca a cui essa ci trasporta, e in tutto il secolo seguente, si sentono come le ultime ondate, via via decrescenti, della vita possente e tempestosa che aveva agitato

il medio evo italiano. I Comuni, meravigliosa apparizione tutta propria dell'Italia, stupenda affermazione di vitalità popolare, avevano direi quasi consumata tutta l' energia della nazione. La lotta fra il Papato e l'Impero, di cui l'Italia è stata il teatro principale, aveva gettato nei Comuni un tizzone di discordia, che poi rinfocolato, nutrito dalla stessa intensità di vita e di passione di cui essi erano dotati, ha divampato in un incendio che li ha tutti insieme divorati. Invece di formare una federazione potente, i Comuni italiani si sono strozzati in una rete inestricabile di discordie. Gli albori del Rinascimento vennero appunto a coincidere coi primi indizi che l'Italia era esaurita di forze. Si rischiarava l' ingegno, ridevano le arti, rifioriva la coltura, ma la vigoria della tempra s'andava spegnendo. Il libero reggimento dei Comuni si trasformava nel reggimento a Signoria, e i Signori, continuando le tradizioni dei Comuni, si travagliavano in lotte di supremazia, ancora più infeconde delle lotte antiche. E in causa di queste lotte, che non eran più lotte di popolo ma di rivalità tiranniche, essi presero a poco a poco l'abitudine d'assoldare mercenari, di dar in appalto la guerra al migliore e più forte offerente: abitudine sciagurata, che ha completamente demoralizzata la nazione, l'ha data in balìa dello straniero, ha impedita la formazione d'un dominio duraturo e radicato nell'anima del popolo.

Eppure, queste Corti signorili dove l'Italia s'è lentamente avvelenata, se erano il covo delle più torve passioni, il teatro dei più atroci delitti, erano insieme

il focolare più fulgido delle arti e della coltura rinascente. Alcuni fra gli ultimi Visconti, il prepotente arcivescovo Giovanni, il cupo Filippo Maria, avevano fatto di Milano e di Pavia due centri luminosi, a cui affluivano i rivelatori della scienza e dell'arte greca e latina, dove ferveva il nuovo spirito dei tempi. E gli Sforza andarono ancora più avanti in questa via; e non inferiori ai Visconti nella disinvoltura del delitto, li vinsero ancora nella larghezza intelligente e nell'amore per le raffinatezze della coltura. Finchè si giunse a quello sciagurato Lodovico, che portò Milano al vertice dello splendore, per precipitarla, e con Milano l'Italia tutta, nel fondo della sventura.

Ma io mi allontano da Luchino Dal Verme e dal Petrarca, e sto per entrare in un labirinto di considerazioni. Gli è che l'apparizione di quelle due figure, sul limitare del Rinascimento, è altamente suggestiva. Ai tempi del Dal Verme e del Petrarca, il capitano di ventura e l'umanista elegante non erano ancora gli elementi essenziali della vita italiana, come divennero più tardi; ma son già due tipi dominanti, che hanno per sè l'avvenire. Il capitano di ventura, sebbene ponga la sua spada al servizio ora degli Scaligeri, ora dei Visconti, ora di Venezia, è ancora un uomo che ha il concetto della sua responsabilità morale; è un uomo d'animo alto. L'umanista, tra il fragore dei tripudi signorili, di cui è ornamento ricercato, ci fa sentire, sotto le onde sonore della sua pomposa latinità, come un ricordo dell'antico affetto, dell' antica dignità di patria. Lo spirito di Dante non è ancora spento del tutto. Passeranno

cinquant'anni, e il capitano di ventura diverrà un mercenario senz'ombra di coscienza, l'umanista un adulatore senz'ombra di ritegno. La corruzione, dirò meglio la decomposizione del carattere combinata col fulgore dell'ingegno, costituiscono il fondo su cui si è svolta la tragedia del Rinascimento italiano. Nelle due figure che ci sono apparse, l'una nobile e valorosa, l'altra sfolgorante d'ingegno e di gloria, già si vedono gl'indizi del morbo che ha trascinata l'Italia alla completa rovina.

IL 1848 NEI "RICORDI„ DI ALEXIS DE TOCQUEVILLE

IL 1848

NEI " RICORDI „ DI ALEXIS DE TOCQUEVILLE [1]

I.

Comincio col dire che mi par difficile additare, fra i libri usciti in questi ultimi tempi, uno che sia più interessante di questo. La serietà e l'originalità dell'osservazione sono accompagnate, o dirò meglio condite, da una vena di spirito e d'ironia così pungente e così squisita, che il diletto e l'insegnamento balzan fuori da queste pagine come tenendosi per mano. Nel Tocqueville si trova lo scrittore francese in ciò che esso ha di meglio: la lucidità del pensiero e della parola, l'ordine della composizione, la leggerezza del tocco, lo spirito arguto e alato. Uno scrittore francese, quando è di razza, e quando è eccellente, ci procura un piacere di cui è difficile aver l'uguale negli scrittori di altre nazioni.

Queste Memorie contengono il racconto delle giornate di febbraio e di giugno, in Parigi, nel 1848, e quello delle vicende del Ministero, in cui il Tocqueville

[1] *Souvenirs de Alexis de Tocqueville;* Paris, 1893.

fu ministro degli esteri, vissuto dal giugno al novembre del 1849. Non è un libro composto col proposito di fare una storia seguita; sono invece ricordi, scritti per fermare l'impressione di dati avvenimenti, di dati episodi, mentre essa era ancor fresca, e più ancora per la sodisfazione dello scrittore stesso che in vista d'un pubblico futuro. Hanno pertanto una sincerità di giudizio, una forza e schiettezza d'espressione, le quali certo sarebbero state di molto attenuate se l'autore, invece che à sè medesimo, avesse parlato a un circolo di ascoltatori.

« Queste Memorie », egli scrive, « saranno un divertimento del mio spirito e non un'opera di letteratura. Non saranno tracciate che per me. Saranno uno specchio in cui io mi divertirò a guardare i miei contemporanei e me stesso, e non già una pittura destinata al pubblico. I miei migliori amici non ne avranno conoscenza, perchè io voglio conservare la libertà di dipingerli senza adulazione, e con loro anche me stesso. Io voglio ricercare sinceramente quali sono i motivi che ci hanno fatto agire, noi come gli altri uomini; e compresi ch'io li abbia, dirli ».

*
* *

Il 1848 risorge vivente dalle pagine del Tocqueville. Non conosco se non il frammento di Memorie del Giusti che dia un'uguale impressione di vita vissuta. Pure, i Ricordi del Tocqueville sono più interessanti, così per la grandezza del quadro come per l'importanza degli avvenimenti.

Trovandoci davanti a questa risurrezione del passato, trasportati in mezzo alle agitazioni di quell'epoca

da cui siamo divisi da meno d'un mezzo secolo, noi proviamo una curiosa impressione. In fondo, i tipi degli uomini che muovono gli avvenimenti non mutano mai, così che non sarebbe difficile riconoscere, in molti dei personaggi odierni, la fisonomia e l'espressione di quei loro precedessori; ma l'ambiente è radicalmente mutato. Noi ora viviamo in un altro mondo. Quasi tutte le illusioni che allora infervoravano gli animi, e per le quali pareva valesse la pena di agitarsi e di combattere, sono svanite. Nel 1848 tutta l'Europa è insorta per correr dietro al miraggio della libertà politica. Non v'era popolo, e non v'era individuo, il quale non fosse convinto che in quella libertà stava il segreto dell'umana felicità. Quell'aspirazione era così forte, così matura, che il suo scoppio è stato irresistibile.

Uno dei tratti più singolari e più caratteristici di quell'epoca fu l'assoluta incapacità di resistenza ai movimenti insurrezionali. La coscienza dell'inevitabile vittoria del principio di libertà era così profondamente penetrata anche in coloro che avrebbero voluto resistere, che le armi cadevan loro di mano. E qui si vede come il mondo e l'umanità obbediscano a certe leggi sovrane, che ne determinano la fatale evoluzione. Quelli che avevan lasciato cader le armi, le hanno riprese, e approfittando degli errori dei vincitori, hanno loro strappata ancor la vittoria, e pareva ne avessero soffocate per sempre le aspirazioni. Ebbene, dieci anni dopo, il movimento riprendeva, e tutta Europa, questa volta, si è composta a libertà politica. Se non che questa libertà, ottenuta e

assicurata, è apparsa non diversa dagli altri beni terrestri: una larva cioè che, raggiunta, sfuma; un bene che, provato, ci fa chiedere se meritava d'esser tanto desiderato.

***

Un' impressione che proviene da codesta genuina pittura delle vicende del 1848, è quella della singolare instabilità dell'assetto sociale di quel tempo. I movimenti, le insurrezioni, le agitazioni erano quotidiane, la macchina governativa era continuamente disturbata, e la società pareva sempre sul punto di perdere l'equilibrio. Noi oggi siamo, per un tal rispetto, in una condizione migliore. Facciamo delle dissertazioni e delle discussioni sulle rivoluzioni future, e sui radicali mutamenti che la compagine sociale dovrà subire; ma, nel fatto, viviamo con una relativa tranquillità. Noi ci leviamo al mattino con la probabilità di non dover assistere a nessuna battaglia nelle vie; siamo al sicuro da ogni possibile chiamata di guardia nazionale; non immaginiamo un'onda di popolo che corra armata a Montecitorio per chiedere una nuova legge politica; siamo garentiti della quiete del nostro oggi, perchè sentiamo di poter ancora contare sulla forza di resistenza. Che cosa vuol dire ciò? Vuol dire che la questione che dovrà smuovere la società nell'avvenire non è ancora matura. Il Tocqueville lo dice argutamente. La questione veramente centrale, quella che forma il nucleo della difficoltà sociale, è la questione dell' organizzazione

della proprietà. Intorno a codesto nucleo s' innalzavano, come opere di difesa, molte muraglie di privilegi, di diritti, di abitudini. Ebbene, a una a una, codeste fortificazioni avanzate vennero prese. Assediarle e conquistarle fu un lavoro che ha assorbito successivamente l' energia di parecchi secoli e di parecchie generazioni. La Riforma ha conquistata la libertà del pensiero, la Rivoluzione francese l'uguaglianza dei diritti, il secolo nostro il principio della nazionalità e la libertà politica. Espugnate l'una dopo l'altra queste muraglie, ora la società si trova davanti alla torre centrale della fortezza. Un grosso esercito si prepara ad assalirla, ma i preparativi non sono ancora compiuti; l'assalto non è vicino; non avvengono se non lievi scaramucce.

Gli abitanti della torre vivono tranquilli e sicuri, si divertono a guardar col cannocchiale gli accampamenti dei nemici. Verrà il momento dell'assalto? Si resterà sempre in questa posizione di reciproca contemplazione, o verrà il giorno in cui gli abitanti della torre ne usciranno, e daranno pacificamente la mano ai temuti avversari, d'accordo a radere al suolo gli odiati baluardi? — Son domande a cui ora è impossibile rispondere. E intanto noi viviamo in un periodo di aspettazione, lasciando che il sole e la provvidenza maturino i frutti dell'avvenire. Ed è, dopo tutto, la sola sapienza possibile all'uomo.

***

Mi correggo: vi è un' altra sapienza che è possi-

bile, e che giova, se non a fermare il movimento dell'idea umana, ciò che sarebbe funesto, a renderlo più regolare e a liberarlo dai pericoli che porta con sè. Il Tocqueville ce lo dimostra luminosamente. Se la rivoluzione del 1848, in Francia, è andata molto più in là di quello che voleva, diventando un precipizio in cui un regime è sprofondato, la causa ne va cercata nella decadenza della classe dominante, della borghesia oligarchica, dottrinaria e venale, la quale aveva governata la Francia nei diciott'anni della dinastia orleanese.

Questa classe, che non aveva fatto se non consumarsi in vani dibattiti oratorii, e che nel medesimo tempo aveva quasi ostentato il più sfacciato parassitismo al desco dello Stato, offriva lo spettacolo, come dice il Tocqueville, di una vera degradazione della vita pubblica. La stima per essa era perduta, e già era sorto il disprezzo. Questa classe non aveva nessuna presa morale sul popolo, e sarebbe stato del tutto impossibile ch' essa ponesse un' argine all'onda che saliva e minacciava di sommergerla e trascinarla via. Questa decadenza delle classi che hanno in mano il Governo, questo infiacchimento della fibra morale, quest'assenza d'ideali e di scopi disinteressati, costituiscono, per la stabilità di un dato ordine di cose, il più grave dei pericoli. E pertanto la sapienza starebbe appunto nel reagire contro la fatale inclinazione, nell'assorgere a quella dignità morale in cui si riacquistano la stima ed il rispetto. Ma è anche vero che qui c' è forse una petizione di principio ; perchè chi perde la dignità morale, o

classe o individuo che sia, mostra già, pel fatto di averla perduta, d'essere incapace di riacquistarla. Pur troppo, non c'è bisogno di risalire al 1848 per persuadersi di ciò!

***

La rivoluzione, o dirò meglio, le rivoluzioni di Parigi, nel 1848, furono il primo scoppio del socialismo in Europa. Fatta, in realtà, per abbattere quell'ultimo e lieve baluardo ch'era la ristrettezza del diritto di voto e l'oligarchia parlamentare, la rivoluzione si trovò ben presto in faccia a quella torre centrale di cui già parlammo, e in cui sta asserragliato il principio della proprietà. E si cominciò l'assalto. Ma era ancora un movimento tutto d'impulso, disordinato, scomposto, senza guida e senza sistema. Fu una specie di carnevale del socialismo, nel quale per un istante si videro le più grandi stranezze, e in cui il tragico si è unito al comico, con un colorito veramente shakespeariano. Che c'è, per esempio, di più comico di quest'annunzio mandato da un padrone di casa ai giornali di Parigi, e riportato dal Tocqueville?

« Signori redattori, vi domando la voce del vostro giornale per prevenire i miei inquilini che, volendo metter in pratica con loro i principii della fraternità che devono guidare i veri democratici, io darò, fin d'ora, una ricevuta definitiva dell'ultima rata d'affitto a coloro che me la chiederanno ».

Questo fiore olezzante d'ingenuità ora è perduto.

Noi disperiamo di leggere un simile avviso nei nostri giornali, data pure una nuova tempesta di socialismo! Ora il socialismo è diventato scientifico, sistematico; esso ha una nozione assai più esatta della grandezza e della difficoltà del problema che deve affrontare. Se ci sarà un nuovo assalto, sarà certo guidato molto diversamente, e sarà meno coreografico.

Del resto, tutta la rivoluzione del 1848 ebbe un carattere carnevalesco, che ora ci fa tristamente sorridere. Anche per questo rispetto, noi siamo indubbiamente in progresso sui nostri padri. Chi mai oggi potrebbe aver la peregrina idea d'immaginare una solenne rappresentazione come quella voluta dall'Assemblea nazionale, il 21 maggio 1848?

Il Campo di Marte doveva esser pieno di figure, destinate a rappresentare ogni sorta di personaggi, di virtù, d'istituzioni politiche, e anche di servizi pubblici. La Francia, la Germania, l'Italia si dovevano dar la mano; e se la sarebbero data l'Eguaglianza, la Libertà, la Fratellanza, l'Agricoltura, il Commercio, l'Esercito, la Flotta e la Repubblica: quest'ultima di grandezza colossale. Un carro doveva esser trascinato da sedici cavalli di fatica; questo carro, come voleva il programma, di forma semplice e rustica, portava tre alberi: una quercia, un alloro, un olivo, simboli di forza, di gloria, di prosperità; e di più un aratro, in mezzo a un gruppo di spighe e di fiori. Contadini e giovanette, vestite di bianco, circondavano il carro, cantando inni. Ci avevano promesso dei buoi con le corna dorate, ma non ce li diedero.

Il programma fu nel rimanente fedelmente eseguito.

Si fecero prima sfilare, davanti all'Assemblea, tutti i diversi emblemi delle nazioni. Poi venne il carro, e finalmente le giovanette vestite di bianco. Ve n'erano almeno trecento, le quali

portavano la loro veste verginale in un modo tanto virile che si sarebbe potuto prenderle per giovanotti vestiti da donna. Avevano dato a ognuna un grosso mazzo di fiori, ch'esse ebbero la gentilezza di scagliare, mentre passavano. E siccome esse eran delle comari, che avevano braccia nerborute ed erano più abituate, io credo, a battere la mestola della lavandaia che a sparger fiori, quei mazzi cadevano sopra di noi come una grandine assai spessa e molto incomoda. Una donna alta si staccò dalle sue compagne, e fermandosi davanti a Lamartine, recitò un inno in sua gloria. A poco a poco, essa si animò in guisa da prendere un aspetto spaventoso, e si mise a fare delle contorsioni orribili. Giammai l'entusiasmo mi era parso tanto vicino all'epilessia. Quando ebbe finito, il popolo volle che Lamartine l'abbracciasse. Essa gli presentò due grosse guance, gocciolanti sudore, ch'egli baciò a fior di labbra, con poca buona grazia ».

Multa renascentur quæ iam cecidere; ma io vorrei sperare che una scena siffatta non rinascerà mai più!

***

Leggendo questo racconto delle giornate di febbraio a Parigi, si constata, ancora una volta, quanta sia l'importanza del caso nelle vicende umane. I professori di storia e di filosofia possono crear leggi e sistemi fin che vogliano, ma è ben facile dimostrare che gli avvenimenti non entrano se non a gran fatica nei loro schemi artifiziosi. Certo, l'umanità, come già dicemmo, compie il suo viaggio seguendo una determinata direzione, che l'osservazione ed il pensiero riescono a scoprire. Ma quella direzione non è se non la risultante d'una serie di deviazioni, di giri, di sbalzi, impossibile a prevedere.

Ogni avvenimento è la conseguenza di due fattori: di una legge generale, che noi possiamo riconoscere e affermare, e del caso, cioè dell' influenza di leggi secondarie, le quali sfuggono affatto alla nostra percezione e alla nostra analisi. È assai probabile che, quali che fossero stati gli avvenimenti, l'umanità, alla fine del nostro secolo, si sarebbe trovata al punto di civiltà a cui è arrivata, perchè il suo stato attuale è il prodotto dell'evoluzione continua del suo pensiero, in una direzione fatalmente prestabilita. Ma gli avvenimenti avrebbero potuto essere completamente diversi. Non si vede nessuna legge suprema che potesse imporli. È il caso, o diremo ancora, sono le cause secondarie e non analizzabili, che li hanno voluti quali furono. Non è forse vero che se Napoleone fosse stato sconfitto a Marengo o vittorioso a Waterloo la faccia del mondo avrebbe mutato? Ebbene, perchè questo avvenisse, bastava che ci fosse stato un Grouchy a Marengo e un Desaix a Waterloo.

Per tornare alle giornate del febbraio, quella rivoluzione, così come avvenne, non era nè preveduta, nè voluta da nessuno. Il governo di Luigi Filippo non ne aveva nessun sentore. Non era voluta dall'Opposizione, la quale non aspirava che a un cambiamento d'indirizzo, o meglio ancora, di Ministero; non era nemmeno voluta dai repubblicani, i quali non ne credevano possibile la riuscita. Essa avvenne per una serie di casi fortuiti e imprevedibili, e fu uno stupore per tutti. Sarebbe bastato che il generale Bedeau, a cui era commessa la difesa dell'As-

semblea legislativa, avesse impedito alla turba schiamazzante d'invader l'aula, perchè l'Assemblea, commossa alla vista della duchessa d'Orleans e del figliuoletto che ivi s'erano ricoverati, proclamasse la reggenza. E la reggenza voleva dire la continuazione della dinastia orleanese; voleva dire il secondo impero napoleonico trattenuto nella regione dei sogni; voleva dire, infine, un'Europa diversa da quella che oggi è.

Ora, io sarei curioso di conoscere la legge storica che ha impedito al generale Bedeau di sbarrare il passaggio della porta dell'Assemblea. Se al posto del Bedeau ci fosse stato il Lamoricière, la legge storica sfumava!

II.

Il maggior pregio che hanno questi Ricordi del Tocqueville, è l'abbondanza dei ritratti e l'arguta finezza dei profili ch'egli ci ha tracciati. Il Tocqueville è un ritrattista satirico, che ha una singolare potenza a cogliere il lato debole del personaggio che posa davanti a lui. Non risparmia nessuno, nemmeno de' suoi amici. E io credo che, per questo riguardo, il libro sia uscito troppo presto. È ancora troppo fresca la fama degli uomini ch'egli così maliziosamente anatomizza, troppo recenti e troppo vive son le relazioni coi partiti odierni, troppi interessi sono ancora collegati al loro nome, perchè siano accolte con piacere codeste rivelazioni poco adulatrici, che pur pro-

vengono da un uomo di cui tutti riconoscono l'altissimo valore. Il Thiers, per esempio, ne vien fuori proprio disfatto. Vanitoso, intrigante e timido, egli è stato l'elemento principale del disordine. Prima del febbraio, egli fu l'istigatore delle passioni; ma quando esse furono scatenate, egli non seppe più frenarle, e nel momento critico, dopo d'aver avuto con Odilon Barrot l'incarico di formare il nuovo Ministero, scomparve, abbandonando nella Camera la duchessa d'Orleans. Il racconto della fuga del Thiers, quale il Tocqueville lo raccolse da un testimonio oculare, è schiacciante per quell'uomo che aveva sollevata la tempesta. Nei mesi successivi, egli non seppe se non intralciare l'opera di coloro che tentavano di salvare il paese senza di lui. Ma il Tocqueville, quando fu ministro, trovò un mezzo eccellente per paralizzarne l'opposizione: lusingarne la vanità, chiedergli il parere in tutto, con grande dimostrazione di deferenza, salvo, s'intende, a far poi tutto il contrario di ciò ch' egli consigliava.

E vi ha un'accusa veramente terribile che il Tocqueville (e come non credere a un uomo d'una probità così pura?) scaglia contro il Thiers e i suoi amici: quella d'aver complottato con Luigi Napoleone per rovesciare la Repubblica. È una pagina che bisogna riprodurre come un documento prezioso di psicologia politica.

Essi (il Thiers e i suoi amici) erano sempre nell' illusione che Luigi Napoleone sarebbe felice di subire la loro tutela. Pertanto non lo lasciavano in pace. Noi sapevamo, dai nostri agenti, che Thiers e Molé lo vedevano di continuo in segreto,

e lo spingevano a rovesciare, d'accordo con essi, a rischio e profitto comune, la Repubblica. Essi formavano come un Ministero segreto a fianco del Ministero responsabile. Dopo il 13 giugno, io vissi in un continuo allarme, temendo che essi approfittassero della nostra vittoria per spingere Luigi Napoleone a qualche usurpazione violenta, e che un bel mattino, com'io dicevo a Barrot, l'Impero ci venisse a passare fra le gambe. Ho saputo più tardi, di certa scienza, che verso il luglio del 1849 fu stretto il complotto. L'accordo con Luigi Napoleone era concluso, e il colpo mancò solo perchè Berryer, il quale senza dubbio temette di fare un *marchè de dupe*, rifiutò il concorso del suo partito. Il proposito però non fu abbandonato, non fu che protratto. E quando penso che, al momento in cui scrivo queste parole, cioè solo due anni dopo l'epoca di cui parlo, la maggior parte di quegli uomini si sdegna di vedere il popolo violare la Costituzione, e fare per Luigi Napoleone precisamente quello ch'essi stessi si proponevano di fare, io trovo ch'è difficile imbattersi in un più notevole esempio della versatilità degli uomini, e della vanità dei grandi nomi di patriottismo e di diritto, di cui si coprono le piccole passioni.

Ah, lo spettacolo del Thiers che spinge Napoleone a diventar imperatore, fa degno riscontro allo spettacolo del Thiers che, per vendicarsi di Napoleone, diventato imperatore contro di lui, lo spinge alla rovina!

***

Non so resistere alla tentazione di spigolare qua e là due o tre dei profili disegnati dalla mano maestra del Tocqueville, tanto almeno da dar l'idea del suo stile. Ecco come descrive il Dupin.

Io sapevo ch'egli aveva un cuore abitualmente interessato e vile, capace, solo di quando in quando, di qualche scatto di

coraggio e d'onestà. Lo avevo veduto per dieci anni aggirarsi com'una belva intorno ai partiti senza mai entrarvi, e lo avevo veduto scagliarsi addosso a tutti i vinti: mezzo scimmia e mezzo sciacallo, mordendo sempre, facendo sempre smorfie e sgambetti, e sempre pronto a gettarsi sull'infelice che cadeva... Di solito, egli restava silenzioso finchè la maggioranza era indecisa; ma appena la vedeva pronunziarsi in favore di opinioni democratiche, egli correva impetuosamente a mettersi alla testa, e la superava spesso, e di molto. Una volta s'accorse, in mezzo alla corsa, ch'egli s'era ingannato, e che la maggioranza non camminava nella direzione ch'egli aveva creduto. Subito, con uno sforzo prontissimo dell'intelligenza, si fermò, si volse indietro, e, sempre di corsa, ritornò verso l'opinione da cui s'era allontanato.

E questo profilo del Lamennais.

Lamennais aveva un bel portare calze bianche, un panciotto giallo e una cravatta variegata: egli era rimasto prete nel carattere, e anche nell'aspetto. Camminava a passettini frettolosi, senza mai volger la testa o guardar la gente, e sdrucciolava tra la folla con un'aria goffa e modesta, come se fosse uscito da una sacristia...; e insieme con tutto ciò, un orgoglio da camminare sulla testa dei Re e da tener fronte a Dio.

E questo del Ledru-Rollin:

La nazione vedeva allora in Ledru-Rollin l'immagine sanguinosa del Terrore. Essa vedeva in lui il genio del male, come in Lamartine quello del bene; e s'ingannava nell'un caso e nell'altro. Ledru-Rollin non era se non un giovinastro sensuale e sanguigno, sprovvisto di principii e pressochè anche di idee, senza vera audacia di spirito e di cuore, e anche senza cattiveria, perchè egli, per sua natura, voleva bene a tutti, e sarebbe stato incapace di far tagliare la testa a uno solo dei suoi avversari...: se non era forse per reminiscenza storica, o per condiscendenza verso i suoi amici.

E del Lamartine il Tocqueville scrive queste terribili parole:

Io non ho conosciuto nessuno spirito meno sincero del suo, e che avesse un disprezzo più completo per la verità. Quando dico ch'egli la disprezzava, m'inganno. Egli non la curava abbastanza per occuparsene. Parlando o scrivendo, egli usciva dal vero e vi rientrava, senza badarci, unicamente preoccupato d'un certo effetto che voleva ottenere in un determinato momento.

Ma il ritratto più interessante fra quanti ce ne son dati dal Tocqueville, è quello di Luigi Napoleone. Egli ha potuto conoscerlo a fondo, essendo stato suo ministro dal giugno al novembre del 1849, e più avanti nella sua benevolenza fra tutti coloro che, pur cooperando con lui nel tempo della sua Presidenza, non hanno voluto prender parte alla cospirazione contro la Repubblica. Nel giudizio su quell'uomo singolare, il Tocqueville dimostra una rara acutezza d'osservazione.

Luigi Napoleone era allora una sfinge, sotto alla quale alcuni vedevano il grand'uomo, altri lo scellerato. Il Tocqueville non si lascia confondere; ei coglie la verità, e ci descrive un principe Luigi Napoleone in cui ritroviamo l'imperatore Napoleone III, con quella eterogenea mescolanza di difetti e di qualità che lo ha trascinato alla catastrofe. Il Tocqueville comincia col riconoscere la bontà di Napoleone.

Egli aveva un animo dolce e anche tenero, senza esser delicato, una perfetta semplicità, una certa modestia per la sua persona, in mezzo all'orgoglio immenso che gli dava la sua origine. La sua dissimulazione, ch'era profonda come quella d'un uomo che ha passata la vita nei complotti, era efficace-

mente aiutata dall'immobilità dei suoi tratti e dalla mancanza d'espressione del suo sguardo, perchè i suoi occhi erano opachi e muti, come i vetri appannati, che lasciano passar la luce, ma attraverso ai quali non si vede nulla. La sua intelligenza era confusa, incoerente, riempita di grandi pensieri male appaiati, ch'egli prendeva ora dagli esempi di Napoleone, ora dalle teorie socialiste, talvolta dalle memorie dell'Inghilterra dove aveva vissuto. Egli li aveva penosamente raccolti in solitarie meditazioni, lungi dal contatto degli uomini e delle cose, perchè era naturalmente sognatore e chimerico. Quando lo si costringeva a uscire da quelle vaghe e vaste regioni, per rinchiudere il suo spirito nei limiti d'una questione positiva, lo si trovava capace d'un giudizio esatto, e talvolta anche profondo; ma non era mai sicuro, ed era sempre pronto a porre un'idea bizzarra a lato di un'idea giusta. In generale, era assai difficile star con lui per molto tempo senza scoprire una piccola vena di pazzia che correva in mezzo al suo buon senso... Il terreno solido dei fatti mancava quasi sempre all'osservazione del suo spirito; ed era facile accorgersene per la gran quantità di sogni di cui era popolato. Io ero alcune volte spaventato, vedendo ciò che v'era di vasto, di chimerico, di poco scrupoloso e di confuso nei suoi disegni. Una delle sue chimere era quella d'un'alleanza con una delle due grandi potenze germaniche, coll'aiuto della quale egli voleva rifar la carta d'Europa, e cancellare i confini che i trattati del 1815 avevan dati alla Francia.

Questa chimera, combattuta dal Tocqueville, è rimasta per molti e molti anni latente nello spirito di Napoleone; finchè, nel 1866, il principe di Bismarck ve l'ha ritrovata vivente e fresca ancora, l'ha gonfiata, l'ha lusingata, e se n'è creata la base d'operazione per raggiungere la grandezza della Germania e la rovina della Francia.

Il Tocqueville ci dice che, ben comprendendo quali fossero le intenzioni e anche la fatalità da cui era

trascinato Napoleone, ei non s'è mai illuso che acconsentisse a deporre il potere. Però si è lusingato un istante di tenerlo nella via della legalità e della moderazione. Usando dell'ascendente che aveva guadagnato su lui, gli diceva:

« Io non vi servirò mai a rovesciare la Repubblica; ma lavorerò volentieri ad assicurarvi un gran posto; e credo che i miei amici finiranno per entrare nel mio disegno. La Costituzione può essere riveduta, e la rielezione ammessa. Ecco lo scopo che noi vi aiuteremo a raggiungere ».

Il Tocqueville riferisce che Napoleone l'ascoltava senza lasciare scorgere l'impressione prodotta da quelle parole, perchè " le parole che gli si dirigevano erano come le pietre gettate in un pozzo: se n'udiva il tonfo, ma non si sapeva mai cosa ne fosse successo „. Ei crede tuttavia che non andassero del tutto perdute, almeno in quel momento, perchè in Napoleone erano due uomini. Insieme col sognatore fatalista che si credeva chiamato a dominare la Francia e l'Europa, viveva in lui l'epicureo, amante di piaceri facili e poco delicati. E l'epicureo, che non voleva arrischiare la posizione così insperatamente acquistata, teneva in quei primi tempi a bada il sognatore e l'avventuriero.

***

La morale delle pitture e dei racconti che troviamo nei Ricordi del Tocqueville, secondo me vien fuori da un episodio, che riferirò come chiusa di questa

recensione. Il Tocqueville aveva per servitore un giovanotto chiamato Eugenio, sempre contento di sè e abbastanza sodisfatto degli altri; il quale non desiderava di solito se non quello che era alla sua portata, e raggiungeva, o credeva di raggiungere, quasi tutto ciò che desiderava. Egli seguìva a sua insaputa i precetti che i filosofi insegnano e non seguono mai, e godeva, per un dono di natura, di quel felice equilibrio tra le facoltà e i desiderii da cui solo può venirci la felicità che la filosofia promette. Nelle terribili giornate di giugno, quando ferveva la battaglia sulle vie, Eugenio, con un'uniforme e con un fucile datigli dal Tocqueville, combatteva nelle file della guardia nazionale; ma non trascurava per questo i suoi doveri di servitore.

« Ebbene, Eugenio, io gli dicevo al mattino », così narra il Tocqueville, « quando entrava in camera, come vanno gli affari? — Benissimo, signor padrone, perfettamente bene. — Come benissimo, se io ascolto sempre il rumore del cannone? — È vero, si battono sempre, rispondeva, ma tutti assicurano che finirà benissimo. — Ciò detto, si levava l'uniforme, lucidava le mie scarpe, spazzolava i miei abiti, poi, avendo di nuovo indossata l'uniforme: — Se il signor padrone, egli diceva, non ha più bisogno di me e s'egli me lo permette, io me ne ritornerei alla battaglia. — Egli fece questo doppio mestiere durante quattro giorni e quattro notti, così semplicemente come io lo racconto. Io provavo una specie di riposo quando, in mezzo a quelle giornate così piene di agitazioni e di odii, vedevo la figura serena e sodisfatta di quel giovanotto ».

Ebbene, se mi si chiedesse: qual è l'uomo, fra questi che il Tocqueville ci descrive, ministri, oratori, agitatori, generali, poeti, futuri imperatori, davanti al

quale tu ti chineresti con un sentimento più intero di rispetto? — io risponderei: Eugenio! Qual è, fra il lustrar le scarpe del padrone tranquillamente fra una fucilata e l'altra, il far un discorso pomposo e irritante come quelli del Thiers, o l'usurpare un trono come Luigi Filippo o Luigi Napoleone, qual è l'azione più ammirabile e più utile alla società? „ io risponderei: lustrar le scarpe. Quegl'illustri personaggi cos'erano in fondo? Tutti egoisti, più o meno brillanti, che si servivano del mondo come d'un piedistallo delle loro passioni, della loro vanità. Non c'era nessuno tra loro che fosse veramente sincero. Patriottismo, democrazia, diritti del popolo, libertà: tutti paroloni, all'ombra dei quali giganteggiava un egoismo feroce. Ed è sempre così nella vita, soprattutto nella vita pubblica.

È cosa tanto rara trovare il sentimento del dovere genuino e schietto! Chi se ne ammanta per pompa o perchè gli giova, chi lo soffoca perchè gli è d'incomodo, chi lo maschera per ingannare gli altri e talvolta anche sè stesso. La non sincerità è la norma più comune della condotta degli uomini. La vita umana non è se non una commedia, dove tutti recitano una parte. E l'attore nasconde l'uomo. Quest'esistenza scenica rende molte volte l'osservazione divertente, ma rende altresì la vita faticosa, e finisce coll'ispirare una profonda disistima degli uomini. E quanti di codesti attori, nei momenti difficili in cui bisogna affrontare la realtà delle cose, dimenticano la parte e si mostrano inetti! Ma Eugenio non sarà mai stato inetto, perchè egli non era un attore come Thiers,

Lamartine, Ledru-Rollin, Luigi Filippo e Luigi Napoleone; egli era semplicemente un uomo che sapeva quel che doveva fare, e lo faceva semplicemente, il meglio che poteva. Egli non credeva che l'esporre la vita nella battaglia fosse una ragione per esonerarsi dal lustrar le scarpe e spazzolare gli abiti del padrone. Ogni cosa a suo tempo e a suo posto, sempre nel perfetto equilibrio dello spirito e nella perfetta verità. Far tutto quello che si deve fare, e farlo per amore del dovere e del mestiere, senz'aver retroscene nel pensiero dove l'egoismo s'appiatti a muovere le cordicelle dei meccanismi, è la sola vera virtù, il solo vero eroismo.

Uomini come questi son rari nel mondo, ma pure esistono, anzi son essi che costituiscono la forza sana dell'umanità. Essi sono come il cemento che tiene unita la compagine sociale, e la rende capace di resistere alla forza sgretolante dell'egoismo e della vanità. A loro è dovuta tutta la nostra ammirazione e la nostra gratitudine. Ma non sono attori, e pertanto vivono e agiscono ignorati. È assai più facile trovarli fra chi lustra le scarpe, che fra chi fa i discorsi e viene alla ribalta. Fortunato Eugenio che ha trovato nel Tocqueville chi lo ha rivelato al mondo!

CARLO TENCA

CARLO TENCA

I.

Carlo Tenca dev'essere annoverato fra i cittadini più illustri che abbia mai avuto la nostra Milano. Forse questa lode parrà esagerata alla generazione cresciuta dopo che la patria ha acquistate l'indipendenza e l'unità. Questa generazione non potè avere l'esperienza delle sventure, dei pericoli, delle ansie e delle difficoltà in mezzo a cui son vissuti coloro che hanno preparato il sospirato rivolgimento, e pertanto non è senza fatica ch'essa riesce a formarsi, di quegli uomini e delle loro azioni, un concetto corrispondente al vero. Che se poi uno di essi è vissuto, come il Tenca, tutto chiuso in sè medesimo, alieno, più che dir si possa, dal far pompa dell'opera propria, sdegnoso d'ogni mezzo che potesse artificialmente porre in luce la sua persona, avviene talvolta che la memoria, non sempre tenace, delle moltitudini non sappia rendere al merito, per quanto grande esso sia, il rispetto e l'omaggio che gli son dovuti. Ai giorni nostri, in mezzo a questo continuo arrabattarsi di vanità ardenti intorno a una riuscita, ottenuta non di rado a troppo facile prezzo, gl'integerrimi e gli sde-

gnosi son guardati con indifferenza, e non son più compresi. I grandi caratteri sono assai mediocremente apprezzati dai caratteri mediocri. Ma appunto perciò noi dobbiamo procurare di tener alto l'animo nostro, ponendogli davanti l'esempio degli uomini fortemente virtuosi: dobbiamo procurare di conservarci immuni, almeno nei giudizii, dalla perniciosa influenza della mediocrità che ci circonda e ci opprime. Un popolo che si lasciasse inaridire nel cuore il rispetto e l'ammirazione per le semplici, pacate e robuste virtù; che corresse dietro alle luccicanti apparenze e al vano gridìo; che dimenticasse i doveri della riconoscenza; sarebbe un popolo profondamente decaduto, il quale nei momenti difficili non troverebbe in sè stesso la forza delle grandi e generose risoluzioni.

La memoria di Carlo Tenca è una appunto di quelle che devono essere gelosamente custodite, e premurosamente ravvivate quando mai s'affievolissero nell'animo della cittadinanza a cui egli è appartenuto. Il suo è uno degli esempi che i giovani dovrebbero meditare per ingagliardirsi l'animo e prepararsi a servire degnamente la patria. L'opera sua è, direi quasi, innominata. Dobbiamo frugare negli strati profondi della storia cittadina per trovar le tracce della sua azione. Egli non lascia un libro che porti in fronte il suo nome; egli, come disse sulla sua tomba un illustre scrittore, ha occultato sè stesso dietro l'opera sua. Chi, negli ultimi anni della sua vita, vedeva quell'uomo dall'aspetto dolcemente severo, pallidissimo in volto, così dignitosamente composto nel contegno, così tranquillo e temperato nella parola, dif-

ficilmente immaginava che in quella persona si celasse una tempra di ferro, una tenacia di volontà di cui non aveva potuto aver ragione la prepotenza dello straniero. La forza dell'indole, nel Tenca, non veniva dall'ardore e dall'impeto della passione, bensì dalla sicurezza e dalla limpidità della ragione. Era una forza, son per dire, tutta intellettuale, e che appunto per ciò non subiva vicende di esagerate eccitazioni e d'improvvisi scoraggiamenti, ma si conservava inalterata, sempre uguale a sè medesima. La logica della sua condotta non ha mai sofferto deviazioni, perchè nulla faceva mai velo al suo sguardo così da celargli l'obbietto a cui doveva tendere; e verso quell'obbietto egli procedeva sicuro, tranquillo, inacessibile a minacce o a lusinghe.

Onde apprezzare, in tutto il suo valore, l' azione esercitata dal Tenca nelle vicende nazionali, dobbiam ripensare quali fossero le condizioni del paese negli anni che seguirono alla catastrofe del 1848. Dopo alcuni mesi di ardente esaltazione, dopo una serie di meravigliosi avvenimenti da cui era uscita la liberazione della Lombardia, dopo un periodo breve ma infocato di agitazioni, suscitate dall' uso della nuova e improvvisa libertà che troppo spesso si tramutava in licenza, a un tratto, per un terribile e inaspettato rivolgimento, l'edifizio nazionale, appena eretto, precipitava al suolo, seppellendo sotto le sue rovine le speranze della patria. Solo i superstiti di quei giorni posson sapere come fosse immenso il disastro morale, che tenne dietro, nell'animo del nostro popolo, al disastro della sua fortuna. L'oppres-

sione straniera ci ripiombava addosso, e in modo da non lasciarci nessuna lusinga di poterla, una seconda volta, scuotere dalle nostre spalle. Un'onda irresistibile di reazione s'era distesa su tutta l' Europa, e aveva travolto ne' suoi gorghi ogni aspirazione, ogn'idea di libertà e di fratellanza di popoli, ogni fiducia di rivendicazione e di giustizia. Dominava sovrana, sulle rovine, la fratellanza dei prepotenti e degli oppressori, resa ormai sicura dalla provata debolezza degli oppressi. E tale sciagurata condizione di cose era resa più sciagurata ancora dalle discordie, che pur troppo rampollano ognora dal rammarico delle illusioni passate. Era un continuo e vicendevole incolparsi, un sospettar frodi e tradimenti là dove non erano che sventure e imperizia, un'infeconda agitazione di accuse e di rimpianti, che forse dimostrava come la sciagura che ci aveva colpiti non fosse immeritata. In questa condizione di cose, tanto tenebrosa da non lasciare aperto neppure il più piccolo spiraglio, non sarebbe forse stato un avvenimento naturale e quasi giustificabile che l'animo, anche de' migliori, si fosse accasciato? Che si fosse abbandonato ogni proposito di resistenza a un dominio, che tutto faceva credere inevitabile e incrollabile? Che le aspirazioni e le cure si fossero rivolte non più a debellarlo, ma a renderlo più mite, a conciliarlo infine coi desiderii e coi bisogni del paese? Perchè ostinarsi a combattere contro un fato più forte di noi? Se eravamo destinati a servire, almeno si cercasse di rendere sopportabile la servitù!

Evidenti ragioni di opportunità consigliavano la

scelta di questo partito. Pareva che solo degli sventati potessero spingere il paese su di una via in fondo alla quale lo aspettava la completa rovina. Fu quello un momento terribile, un momento in cui si decisero le sorti d'Italia. Il popolo lombardo non si lasciò piegare nè dallo spavento, nè dal pensiero dell'immediato interesse, nè dallo spettacolo dell' apparente inutilità della sua resistenza. Egli non aveva se non una convinzione, cioè che la vita con lo straniero in casa gli era intollerabile; non provava se non un sentimento, quello di un'avversione indomata contro l'oppressore; non nutriva se non una volontà, quella di non transigere in nessun modo con lui.

Non esito ad affermare che il decennio dal 1849 al 59 segna per Milano il momento più glorioso di tutta la sua storia. Giammai si vide un popolo, in condizioni più disperate, resistere con più salda tenacia. Se la sua condotta durante le vicende del 48 aveva rivelata l'inesperienza d'un popolo nuovo alla libertà, la sua condotta durante la rinnovata servitù rivelava al mondo, con le più splendide prove, quale tesoro di patriottismo, quale saldezza di propositi, quale forza d'abnegazione esistesse nel suo cuore; dimostrava ch'egli aveva la tempra d'un popolo degno davvero di alti destini.

Se non che la resistenza, per riuscire non del tutto inefficace, doveva esser disciplinata e diretta a uno scopo; bisognava che avesse un obbiettivo, quand'anche lontano, pur sempre determinato e chiaro. Qui si vede come la sciagura avesse educato e am-

maestrato il popolo lombardo. Esso sentì che la rivoluzione ardente, eroica, ma disordinata, non sarebbe riuscita se non a moltiplicare le vittime; che il sangue così versato non sarebbe servito che a cementare più saldamente la compagine dell' oppressione. Esso comprese come ciò ch' era mancato al movimento italiano fosse un principio d'ordine, di disciplina, una direzione, la quale potesse diventare una garanzia in faccia all'Europa, un nucleo d'organizzazione degli elementi dispersi nelle varie parti della patria. Quel principio, quella direzione, quel nucleo, esso lo vide nel riordinato, nel dinastico Piemonte.

In quel piccolo paese, in cui sventolava la bandiera tricolore, l'idea nazionale era stata accolta da un re generoso, da un grande ministro, da un popolo ammirabile per fermezza e virtù. La fortuna d'Italia era nelle mani del Piemonte. La stella della dinastia di Savoia era sorta nel cielo tempestoso della patria nostra, e solo quella stella poteva guidar gli Italiani alla conquista della sospirata indipendenza. Ecco dunque i due cardini della condotta del popolo lombardo in quel periodo pericoloso e supremo: la resistenza a ogni costo allo straniero, la fiducia nella direzione del Piemonte. Se l'uno o l'altro di questi due elementi fosse mancato, sarebbe mancata al Conte di Cavour la base delle sue future operazioni; gli sarebbe mancata l'autorità necessaria per innalzare una voce di protesta, e per annodare le alleanze, le quali poi condussero al compimento di un'impresa tanto desiderata e troppe volte tentata invano.

Fu appunto in questo periodo che Carlo Tenca

esercitò un'azione di grandissima efficacia sullo spirito pubblico della nostra città. Egli si fece un concetto chiarissimo delle condizioni del paese e degli animi dopo la catastrofe del 48, e rivolse tutte le arti del suo ingegno, tutta la forza del suo carattere, a rendere sempre più aperta e inflessibile la resistenza, incessanti e intimi i rapporti fra Milano e il Piemonte. Egli sentì che sarebbe stata opportuna l'esistenza d'un punto di riunione, intorno a cui si raccogliessero le iniziative e le forze individuali; e venne nel pensiero di creare, in Milano stessa, sotto gli occhi dello straniero, un giornale che fosse l'espressione delle speranze comuni, intorno a cui si aggruppasse quanto v' era nel paese di più puro e di più alto per intelligenza e per carattere. L' impresa era di somma difficoltà, e richiedeva prudenza e coraggio a tutta prova; richiedeva un' arte delicatissima, per evitare gli scogli e i pericoli, per coprire sotto le apparenze d'una rivista letteraria il fermento di patriottismo, che si voleva portare nell'animo dei lettori per tenervi deste e ardenti le aspettazioni e le speranze. Il *Crepuscolo* (e già questo titolo conteneva una consolante allusione!) ebbe la gloria e l' onore di essere in quegli anni dolorosi l' organo ufficiale del patriottismo lombardo. In esso risonava una voce che incorava a resistere e a sperare, e diceva ai fratelli d'oltre Ticino che qui si soffriva ma si viveva ancora, tutti assorti in una fiducia, in un'aspettazione suprema. Le riviste politiche che settimanalmente vi si pubblicavano, mirabilmente composte, ci tenevano al corrente degli avvenimenti d' Europa,

che la stampa asservita all'Austria aveva il dovere di travisare agli occhi nostri; e le corrispondenze dal Piemonte ci parlavano de' più minuti particolari della vita politica, ci svelavano il meccanismo delle istituzioni liberali di quel paese che per noi rappresentava tutta la patria; mentre invece le vicende interne dell'Impero Austriaco non vi avevano nemmeno la più lieve menzione, come cosa che punto non ci riguardasse.

Un tal contegno di coraggioso ed eloquente riserbo era guardato dall'autorità straniera con sospetto e con ira; ma l'arte grandissima del Tenca nel redigere il suo giornale non le presentava mai nessun appiglio, da cui potesse ragionevolmente prendere pretesto a un atto di rigore e di punizione. Ma doveva pur venire il giorno in cui avesse luogo il cozzo, che, per quanto protratto, non poteva essere evitato. Nel maggio del 1857, l'Austria, impensierita del favore che il Piemonte s'era acquistato presso tutte le nazioni d'Europa, inquieta nel vedere che la causa italiana era ormai in mani capaci di agitarla utilmente e di farne uscire inaspettati rivolgimenti, volle tentar di domare la resistenza de' suoi sudditi italiani, non più col rigore, ma con la benevolenza. Come segno dell'êra nuova, la quale stava per inaugurarsi sotto la condotta di quel principe illuminato e mite ch'era l'arciduca Massimiliano, l'imperatore stesso scendeva in Italia, e visitava Venezia e poi Milano. In quei giorni, il governatore di Lombardia chiamava a sè il Tenca, e lo pregava che nel *Crepuscolo* scrivesse una semplice frase la quale annun-

ziasse che l'imperatore d'Austria era giunto in Milano. Il Tenca rifiutò.

Ed è questo forse il fatto più bello di quell'epoca di gloriosa resistenza; uno di quei fatti che ci consolano e ci nobilitano in faccia a noi stessi, perchè ci fanno toccar con mano come nell'uomo esista una forza morale ch'è invincibile davvero, davanti alla quale son costretti a piegar la fronte i prepotenti e gli oppressori, per quanto sia pesante il loro braccio e siano affilate le loro armi. Un modesto scrittore qui è venuto in lotta con una smisurata potenza, e la vittoria è rimasta a lui. Si consideri come fosse esigua la richiesta del Governatore: egli si limitava a chiedere che il *Crepuscolo* nominasse l'imperatore d'Austria, accennandone l'arrivo in Milano. Quale maggiore omaggio si poteva rendere a quel sentimento di patriottismo, di cui il *Crepuscolo* era l'espressione più genuina e riconosciuta? L'Austria stessa lo rispettava, non osava fargli violenza; vedeva in quello una forza che faceva paura a lei così potente. Alla sua superbia sarebbe parsa una grande vittoria se il nome del suo monarca fosse scritto, almeno una volta, nelle pagine del modesto giornale. Si sarebbe appagata che il redattore mostrasse di essersi accorto che l'imperatore d'Austria era in Milano. L'oppressore scendeva a chiedere all'oppresso il favore d'uno sguardo. Che dovevasi rispondere a così esigua domanda? Non è certo un giudizio avventato il dire che la maggior parte, anche dei migliori, avrebbe trovato che l'acconsentire non era disonorevole, e ch'era opportuno. Il porre quel cenno nel

giornale apparentemente non implicava l' abbandono dei suoi principii direttivi. Si trattava della semplice constatazione di un fatto! D'altra parte era evidente che il rifiuto avrebbe portato di conseguenza un atto di rigore, e fors'anche il *Crepuscolo* poteva essere distrutto, e distrutto con esso uno strumento efficacissimo di propaganda e di resistenza, con danno poi grandissimo dell' uomo che lo dirigeva e ne aveva tutta intera la responsabilità. Ebbene, Carlo Tenca non fece sottili ragionamenti e squisite distinzioni; rimase fermo, incrollabile, nella sua linea di condotta. La presenza dell' Austria in Italia era cosa tanto iniqua e sciagurata da non poterne parlare, se non per esecrarla. Egli voleva dimostrare col silenzio come lo spirito dei Milanesi non vivesse nell' infelice città, deturpata dallo straniero; vivesse bensì nella patria ideale, che gli affetti, le speranze, le memorie, gli andavano creando. Che l'imperatore d'Austria fosse o non fosse presente, Milano, tutta assorta in un'altra contemplazione, lo ignorava. Milano non si sarebbe accorta dell'imperatore se non quel giorno in cui lo avrebbe potuto combattere, fronte a fronte. All'oppresso non rimaneva se non una protesta, la protesta della noncuranza e dello sprezzo. Se egli avesse ceduto solo per un istante, solo in un punto, la dignitosa grandezza del suo contegno sarebbe stata mortalmente ferita. Il rifiuto del Tenca alla domanda del rappresentante imperiale fu un atto di grande cittadino.

Le nuove generazioni, cresciute in mezzo alla conquistata, e ormai troppo facile libertà, dovrebbero

pur pensare quale somma di coraggio si richiedesse in risoluzioni di questa natura; dovrebbero pensare come fatti, in apparenza così esigui, fossero nella loro essenza grandi ed eroici. Ecco, qui abbiamo un debole cittadino che vien solo in lotta coll' oppressore della patria. È un duello terribile e troppo ineguale, che potrebbe finire con la persecuzione, l'esilio, la rovina. Perchè resistere quando la resistenza è forse vana, certo è pericolosa, e così lieve è il sacrifizio di dignità che si chiede? Paurose domande! L'uomo forte e virtuoso non ascolta queste dubbiezze, non vuole patteggiamenti fra il dovere e l'interesse, e sicuro nella coscienza del suo patriottismo, sa tener alta la fronte in mezzo ai pericoli, e serbar intatta l'interezza de' suoi principii e delle sue convinzioni.

***

Se le virtù del cittadino brillano nel Tenca di luce purissima, e s'egli ha mirabilmente cooperato ad afforzare quel contegno di resistenza, senza di cui non si sarebbe più tardi ottenuta l'indipendenza; lo scrittore e il letterato hanno avuto anch'essi un valore assai maggiore di quanto oggi si possa credere, e l'opera sua, sebbene impersonale, anzi appunto perchè tale, ebbe una grandissima efficacia. Il Tenca era un uomo di alta coltura, e in lui, come avvenne negl'Italiani della passata generazione, il patriota si affinava nel letterato. Il movimento italiano, prima d'esser popolare, fu un movimento letterario.

L'Italia politica è uscita dall'Italia letteraria. Il Tenca pertanto, nella fase di combattimento in cui era entrata la vita italiana, non poteva e non doveva rinunziare alle abitudini intellettuali dell'indole sua; ed egli volle che il giornale, da lui fondato come arma di guerra politica, fosse nel medesimo tempo il centro della coltura del paese, il foco a cui convenissero, per trovarvi calore e nutrimento, tutti gl'ingegni che pur rampollavano vivaci in mezzo all' ambiente soffocante di quei tempi sciagurati. Il *Crepuscolo* doveva dimostrare come l'intelligenza e il patriottismo fossero elementi inseparabili, e come l' una volesse l'altro.

Il *Crepuscolo* divenne una palestra di studii oggi ancora preziosi. Chi sfoglia i volumi di quella rivista, rimane meravigliato nel vedere quanta ricchezza di coltura, che varietà di argomenti, che novità di osservazioni, che acume di critica, s' accogliessero in quelle pagine. Quei volumi sono un monumento d'onore alla gagliardia e alla vivacità dell'ingegno lombardo, che non volle mai accasciarsi, per quanto fossero cupe le condizioni dei tempi, ed anzi agitava imperterrito nelle tenebre una fiaccola, a cui tutta Italia volgeva ansiosamente lo sguardo. Nel Tenca dominava sovrana la tendenza critica, a cui s'informa la coltura dell'epoca nostra; e pertanto la rivista da lui diretta, mentre si teneva lontana da ogni vuota declamazione, da ogni andazzo rettorico, era la manifestazione, piccola nella mole ma perfetta nella sostanza, dell'indirizzo che gli studii avevano assunto, e sapeva co' suoi scarsi mezzi mantenersi all'altezza

della dottrina moderna. Il Tenca andava frugando in ogni angolo d'Italia, per cogliervi le prove d'una attività intellettuale che accennasse a rivivere, e le riuniva, come preziosi elementi, intorno al nucleo ch'egli aveva costituito.

Gli è che il Tenca, oltre a essere uno spirito coltissimo e uno scrittore limpido e nutrito, era altresì un perfetto direttore di rivista letteraria. Mentre lasciava libero il campo alle manifestazioni dell' individualità dei singoli scrittori, egli pur sapeva coordinarle e animarle d'uno spirito comune. Si sente, in quella rivista, la mente organizzatrice e padrona della materia di cui dispone. Il *Crepuscolo* non è un mosaico di brani indipendenti e staccati : è un tutto organico. Una stessa, armonica ispirazione si rivela tanto nell'intonazione generale, quanto in ogni più piccola parte ; è un modello nel genere, e certamente in Italia non è più stato, non che superato, nemmeno uguagliato da nessuna nuova rivista.

Venuto il 1859, e compiutasi la liberazione della patria, il Tenca, abbandonando la sua posizione di combattimento, non rinunziava ad una feconda e incessante operosità. Certo, il momento più luminoso e saliente della sua carriera era passato, ma non perciò riusciva meno utile la sua azione sapiente e tranquilla, non meno prezioso il tesoro della sua dottrina, portato com'era nel campo delle pratiche applicazioni. Il riserbo dell'indole sua diminuiva, nell'apparenza, l' importanza di ciò ch'egli faceva ; ma chi lo ha veduto nei lavori della Giunta e del Consiglio comunale della nostra città, negli uffici del

Parlamento, nelle Commissioni del Ministero della pubblica istruzione, sa quanto fossero efficaci e sicure la sua scienza e la sua esperienza, sa quante cose utili e buone son dovute allo studio squisito e alla illuminata iniziativa di quell'uomo illustre.

Nelle nuove condizioni che gli eran fatte dalla patria risorta, il Tenca ha avuto campo di rivelare, sotto un altro aspetto, l'integra virtù dell'indole sua. Nessuno sarebbe stato di lui più degno di raccogliere un premio pèi grandi servigi resi al paese. Ognuno avrebbe sentito che quel premio gli era dovuto, e che la patria nell'accordarglielo onorava sè stessa. Ma il Tenca nulla chiese, nulla volle, tutto anzi rifiutò. Qual era vissuto nei tempi difficili, tale egli visse nelle mutate sorti del suo paese. Volle serbare a sè la sublime compiacenza d' un illibato disinteresse. Di ciò che aveva fatto e faceva per la patria non desiderava altro compenso se non quello che gli veniva dalla sua coscienza. Nulla doveva mai appannare la limpida trasparenza della sua vita, pura come un cristallo; nulla doveva mai turbare l' impassibile serenità di un animo inaccessibile a ogni lusinga della vanità, a ogni meschina passione, a ogni men che altissima aspirazione. Moriva, dopo lunghe sofferenze, sostenute con quella pacatezza di coraggio che era nei momenti supremi il tratto caratteristico dell'indole sua; e lasciava alla patria un rarissimo esempio d'ogni virtù, un modello di devozione al dovere, di ardire senza iattanza, di severità senza durezza; lasciava, direi quasi, un' immagine, sorridente con tristezza, di persona squisitamente

originale, in cui la calma si univa alla fermezza delle convinzioni, la tenacia della volontà si vestiva di forme miti e tranquille, la compostezza del contegno celava la fiamma possente che le ferveva nel petto. Carlo Tenca vivrà, nella memoria della patria, tra le figure più onorate del Risorgimento italiano.

II.

Le precedenti parole erano scritte già da due anni, quando apparve un volume intitolato: *Carlo Tenca e il pensiero civile del suo tempo.* In esso Tullo Massarani ha mirabilmente narrata la vita dell'amico, e ha insieme studiato e riprodotto tutto quel grande e fecondo movimento d'idee, di cui egli stesso è stato parte. Chi pertanto oggi vuol conoscere, nelle sue varie vicende, una delle più nobili esistenze di cui si onori la storia del Risorgimento italiano, e farsi un concetto del fervore di spirito che animava un'epoca, la quale par tanto lontana dalla nostra perchè dalla nostra è tanto diversa, non ha che a leggere le parole scritte dal Massarani con " intelletto d'amore „.

Io ho avuto la compiacenza di constatare che il profilo, che avevo leggermente tracciato con un semplice tratto di matita, rispondeva al vero, e riproduceva con sufficiente esattezza alcuni dei punti più salienti di quella pura ed austera fisonomia. Lo ripresento quindi intatto, quale fu disegnato la prima

volta, come un' impressione presa dal vero, non già come un ritratto studiato e finito in ogni sua parte.

Devo tuttavia fare un'aggiunta, perchè il libro del Massarani ci ha rivelato un aspetto del Tenca, che era ignorato, credo, da tutti. Nessuno sapeva che il Tenca fosse poeta. E dico subito che il poeta, per quanto siano scarsi i saggi che di lui abbiamo, è all'altezza del critico, anzi lo vince. I pochi sonetti che ci furon conservati bastano a dargli un posto eminente nella poesia italiana dei tempi nostri. La sua figura, tanto originale, come cittadino, come uomo pubblico, come critico e come giornalista, spicca ancora con maggior risalto in quei pochi suoi versi, intimo sfogo d'un animo che amava soprattutto rinchiudersi in sè stesso. Vi si sente un accento di tristezza profonda. Ma non è la tristezza leopardiana che protesta contro l'iniquità del fato; non c'è neppur l'ombra di quegl' impeti di rivolta, di quei fremiti incomposti, di cui è tutta piena la letteratura romantica d'oltr'alpe. E non c'è nemmeno la rassegnazione manzoniana. È una tristezza contegnosa e severa, che gli viene dalla ragione non meno che dal sentimento; dalla ragione che ha misurata tutta la spaventosa grandezza del problema della vita, che ha compresa l'impossibilità di trovargli una soluzione e l'inutilità del lamento. Il nostro poeta non si lamenta, non piange, non s'irrita. Guarda pensoso la realtà delle cose, e s'abbandona, con un dolore dignitoso e sereno, all'obblio e al silenzio. Udiamolo in questo sonetto:

Quando nel pieno della notte il greve
Capo dai fogli meditati io tolgo,
E all'umil coltre rimboccata e al breve
Guancial col desioso occhio mi volgo,

Non perchè il sonno vien fugace e lieve,
O tardo e duro è il faticar, mi dolgo;
Ma perchè il ver mi fugge, il ver che deve
Splender nell'opra e così scarso ahi colgo!

E tra me dico: Oh perchè tanto sale
Alto l'umano interrogar, se al volo
Il superbo pensier sì fiacche ha l'ale?

Ma già l'ombra è in me scesa, e collo stuolo
De' suoi fantasmi il sonno ecco m'assale.
Sento l'obblio: pietoso vero e solo!

Dove trovare una più patetica, contegnosa ma inesorabile disperazione, che in quest' altro sonetto, con cui il poeta invoca la morte vicina?

Perchè la fibra omai logora e smunta
Langue, e si fiacca ogni pensier gagliardo,
Al dì che cade e m'abbandona io guardo
Stanco, e la notte spio se a me già spunta.

Ben venga il sonno poi che l'ora è giunta
Della sua pace e il riposar m'è tardo;
Perchè restar, se questa fioca ond'ardo
Ultima fiamma in breve andrà consunta?

Finir, sparir, nell'obblioso, immenso
Mar del passato naufragar, di questo
Mio viver cieco smarrir forma e senso,

Non altro resta; oh scenda, io lo saluto
Questo sonno onde ancor null'uom s'è desto,
Che il tempo ignora e senza fine è muto!

Ma se nel poeta c'è una tristezza profonda, c'è pur anche una scaturigine di tenerezza, al ricordo della madre e delle credenze religiose in cui essa l'ha cresciuto, e che davano alla pia donna la forza e la speranza. E anche qui un riserbo di parole che quasi nasconde l'emozione. Eppure com'è vera, com'è sentita quest'emozione, com'è originale la severa soavità di questi versi!

Fanciul, spirommi la pietà materna
L'amor santo dell'ara e la preghiera,
Spirò cara la fè d'una superna
Sede, e d'un dì che non vedrà mai sera;

Ma sul cor che i novelli anni governa,
La ragion valse e fugò i sogni altera;
L'are allor fur neglette e dell'eterna
Patria obbliata l'infantil chimera.

Pur, quando al vero salir tento, e audace
Chiedo l'ali al saper, ma mi sconforta
Il lungo, antico investigar fallace,

Sorge il ricordo della dolce scorta:
E in quei sogni rammento ahi quanta pace,
Quanta letizia di pensiero è morta!

E quanta verità, quanta angoscia in questa scena, e nell'ultimo grido!

Ancor sento la tua voce pietosa,
Quando a me volta nel supremo addio,
Come chi teme e interrogar non osa,
Sclamasti: ahimè, ci rivedremo in Dio?

Povera madre! In quell'ora affannosa
Ambo ne unia l'egual mesto desio,
Ma del pensier che affida e in Dio riposa
Ardea sol nel tuo sguardo il lume pio.

E allor dicevi: oh, se di là mercede
Ottien grido di madre, a te del vero
Nunzia verrò dall'immortal mia sede.

Santa promessa! Ahi, da molt'anni accolta
T'ha la dimora che non rende, e il nero
Abisso tace, nè il tuo prego ascolta.

E l' amore per la madre, per colei che, povera e buona e pia, lo aveva santamente educato, concede al severo pensatore questa fantastica visione:

Forse quando il mortal sonno disceso
Sarà sull'arco delle stanche ciglia,
E, inutil spoglia, il fral gramo avrò reso
A quella terra ch'ogni suo ripiglia,

Qualch'atomo di me, sciolto dal peso
Di questa vita che il partir consiglia,
Tra i mondi andrà, di novo lume acceso,
Cercando di viventi altra famiglia.

D'astro in astro salendo, alfin la pura
Luce avrà attinta, e il non parvente Iddio
Sfolgorerà nell'immortal natura.

Forse che un dolce allor d'atomi attrito,
Madre, di te sentor darammi, ed io
Con te lieto errerò nell'infinito.

Che creatura misteriosa e complessa è mai l'uomo, e com'è difficile, anzi impossibile, trovar la formola

che lo definisca! Tutti i giudizii che noi facciamo sugli uomini che crediamo di conoscere, non esauriscono punto la verità, non ne esprimono probabilmente se non una piccola parte, un fuggevole aspetto, e sono perciò necessariamente fallaci. Chi ha veduto il Tenca negli ultimi anni della sua vita; chi guardava a quella sua figura così triste, dolce anche se vuolsi, ma d'una dolcezza tutta schiva e chiusa in sè stessa; chi osservava quella dignità garbata, ma che pareva talvolta orgogliosa, quella severità tanto giustificata dall'infermità stoicamente sostenuta, ma che talvolta pareva non del tutto sgombra d'un non so che di dogmatico e di esclusivo; sentiva che c'era, in quell'uomo, un carattere altamente rispettabile e puro, una stoica fermezza, uno spirito indomabile, ma non avrebbe mai creduto che fosse in lui una vena nascosta di così squisito sentimento, di così profonda poesia. Egli medesimo riconosceva che la sua naturale preoccupazione era quella di nascondere sè agli altri; e ce lo dice in questa pittura che, a chiunque ha veduto il Tenca, lo fa rivivere davanti agli occhi.

Quand'io l'afflitta e lenta anca trascino
Qual del lungo malor l'ira concede,
E la stanchezza che nel volto siede
Cresce nel faticoso aspro cammino,

Cortese è l'atto di chi vien vicino
E il patir scorge onde sì incerto ho il piede,
E onesto si ritragge e il passo cede
A quest'antico che va tardo e chino.

Una mestizia allor dolce in me scende
Per la pietà che altrui negli occhi ho vista,
E il piè si spigra, e il duol men duro offende.

Pur con lo sguardo che pietà rifiuta
M'ergo e dir sembro: Oh, il duol forte m'attrista,
Ma saldo è il cor, nè per tristezza muta.

Codesti mirabili sonetti ci permettono di sprofondar lo sguardo nella natura dell'uomo, e di scoprire che essa era ancor più ricca, più pura, più sensibile di quello che apparisse alla superficie. Non era il Tenca uno stoico impavido ma freddo, un giudice severo, sicuro e impassibile: era un'anima piena di tenerezza dolorosa, traboccante di pietà e di gentilezza. La sorgente della sua poesia era fresca e genuina, e zampillava dalla più segreta e intatta personalità. La poesia del Tenca io la direi la poesia della casta vecchiaia d'un forte pensatore.

Perchè anche il pensatore si rivela, in questi versi, d'un valore più alto di quel che si credeva. Il Tenca, si vede, aveva dato fondo alla meditazione sul problema del mondo e della vita, come ci è presentato dalla conoscenza moderna, e ne aveva sentita la tragica grandezza. Egli è un razionalista tutto d' un pezzo, che segue, senza transazioni e deviazioni, il cammino che gli è tracciato dalla logica inesorabile della sua ragione, ma che pur sente il rimpianto di ciò ch'è costretto ad abbandonare, e s'accorge del vuoto che l'esercizio di quella logica ha lasciato nel suo animo. Di qui quell'accento d' inconsolabile tristezza che risuona in questi suoi sfoghi segreti; di

qui l'impressione profonda che si prova leggendoli, d'aver davanti un uomo vero coi suoi alti pensieri, le sue generose aspirazioni, i suoi grandi e sinceri dolori; di qui finalmente quella contradizione così umana, di non veder altro termine alla vita se non il nulla e l'obblio, e di serbare insieme un' indistruttibile speranza che lo spirito umano, sciolto dal frale terrestre, attingerà la pura luce dell'assoluto, e a lui allora

il non parvente Iddio
Sfolgorerà nell'immortal natura.

FINE.

INDICE

Prefazione di Michele Scherillo . . . . . Pag. v
Cenno biografico di Gaetano Negri, saggio di Pasquale Villari . . . . . » 1

Prefazione alla prima edizione (1893) . . . . . » 13
Di alcune manifestazioni del pensiero religioso e filosofico in Italia . . . . . » 19
Il « Fedone » e l'immortalità dell'anima . . . . » 89
L'idea messianica nella decadenza del popolo ebreo » 151
San Francesco d'Assisi . . . . . » 201
Ancòra Ernesto Renan . . . . . » 225
Edmondo Scherer . . . . . » 285
Un'ascensione al Monte Rosa . . . . . » 307
Dante . . . . . » 331
I. Con Dante e per Dante . . . . . » 333
II. Arte, Scienza e Fede ai giorni di Dante . . » 353
III. Gli « Studi sulla Divina Commedia » di Francesco d'Ovidio . . . . . » 369
Un condottiero italiano . . . . . » 385
Il 1848 nei « Ricordi » di Alexis de Tocqueville . . » 399
Carlo Tenca . . . . . » 421

IN-LABORE
VIRTVS
ET-VITA

University of
Connecticut
Libraries

39153020737575

BOUND BY